¿POR QUÉ CREEMOS?

Los fundamentos de la fe en 40 tesis

Walter Kern
Franz Joseph Schierse
Günter Stachel

EDITORIAL HERDER, BARCELONA

Fundamentación y defensa de la fe en 40 tesis

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1967

Versión castellana de ALEJANDRO ESTEBAN LATOR ROS de la obra de
WALTER KERN, FRANZ JOSEPH SCHIERSE y GÜNTER STACHEL, *Warum Glauben*,
Echter Verlag, Wurzburgo ²1966

NIHIL OBSTAT: el censor, IGNACIO RIUDOR, S. I.

IMPRÍMASE: Barcelona, 2 de diciembre de 1965

† GREGORIO, Arzobispo de Barcelona

Por mandato de su Excia. Rvdma.

ALEJANDRO PECH, pbro., Canciller Secretario

DEPÓSITO LEGAL: B. 6716-1967

PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Torres Amat, 9 - Barcelona

OBRA DIRIGIDA POR

Walter Kern · Franz Joseph Schierse · Günter Stachel

CON LA COLABORACIÓN DE

Jörg Splett · Günther Schiwy · Johannes Timmermann
Heinrich Beck · Walter Kern · Carlos Cirne-Lima
August Brunner · Gottlieb Söhngen · Josef de Vries
Hermann Zeller · Alois Guggenberger · Alfred Läpple
Georg Ziener · Ingo Hermann · Franz Joseph Schierse
Franz Mussner · Wolfgang Trilling · Heinrich Fries
Georg Muschalek · Otto Muck · Hermann Lais
Johann Finster Holzl

ÍNDICE

Págs.

Parte segunda: JESUCRISTO Y SU IGLESIA

Índice

PRÓLOGO

El propósito de este volumen colectivo es exponer las cuestiones más importantes de la fundamentación de la fe (teología fundamental) y de la defensa de la fe (apologética) en forma asequible y al mismo tiempo científicamente rigurosa. De intento hemos rogado a los colaboradores se sirvan de la antigua forma escolástica de tesis, dando a ser posible a la materia una estructura sistemática. Sin ocultar nada de lo que es aún problemático, el lector debe saber a qué atenerse en cada caso. Incluso en una conversación libre y sin compromiso, los conceptos claros y las pruebas bien fundadas son tan necesarios como la oración cotidiana en que se pide la gracia de la fe. Cierto que la convicción del creyente se apoya en motivos de razón y en hechos bien establecidos, pero la fe misma no se debe confundir con éstos. Es de esperar que hayan pasado ya los tiempos en que amigos y enemigos exigían de la apologética una demostración de la fe. Ahora bien, si los creyentes queremos mantenernos en el plano del diálogo intelectual con historiadores y científicos, debemos proceder con los mismos métodos de reflexión exacta y de observación serena de los hechos. Sólo así se puede llegar a una clara distinción entre las cosas que se han de demostrar y las que sólo son accesibles a la fe. Incluso en el terreno de la reflexión filosófica y de lo históricamente comprobable, nos ha parecido acertado sentar pocas afirmaciones, pero seguras, más bien que

presentar un gran número de tesis discutibles que pongan en peligro la credibilidad del conjunto.

Con este libro esperamos prestar algún servicio a todos aquellos que se ven en la necesidad de explicarse a sí mismos y explicar a otros por qué un hombre moderno y culto cree «todavía» en Jesucristo y en su Iglesia.

Parte primera

EL HOMBRE Y DIOS

Fundamentación filosófica de la fe

¿Cómo puede contribuir la filosofía a preparar el camino para la fe cristiana? La respuesta más obvia es ésta: La filosofía muestra la existencia de Dios; muestra que existe un poder infinitamente superior al mundo, sapientísimo, que posee una soberanía incondicional sobre su criatura, el hombre. Ahora bien, esta respuesta (que no es en modo alguno falsa) necesita profundizarse en dos sentidos. La existencia de Dios no es únicamente el resultado, más o menos interesante, de un razonamiento, del mismo modo que de ciertas observaciones hechas en el campo de experimentación que llamamos «mundo» se deduce la existencia de un astro no descubierto hasta ahora o de un nuevo elemento químico. Más bien el hombre mismo está, por su ser y por su realidad, ligado de la manera más íntima con el ser y la realidad de Dios. Por consiguiente, una preparación filosófica de la fe debe partir de una antropología, es decir, de una *ciencia del hombre,* aunque sólo sea esbozada a grandes rasgos. El hombre que busca el camino hacia Dios debe comenzar por conocerse fundamentalmente a sí mismo: en él comienza el camino. Desde luego, no se trata aquí de una definición del hombre, sino de un conocimiento de los fundamentos de la autorrealización religiosa.

El hombre, emparentado por su cuerpo con el reino animal, es, sin embargo, un ser sustancialmente distinto. El animal está aprisionado en el estrecho mundo de los instintos, de cuya sa-

tisfacción vive; el hombre puede ir más lejos, puede abarcar el mundo entero con los ojos de su espíritu y trazar libremente planes para una acción creadora de cultura *(tesis I)*. Se caracteriza por el conocimiento de la verdad y por su libre albedrío. Nosotros podemos *conocer las cosas en verdad*, es decir, tal como son; tratamos de llegar a su fondo, ese fondo del ser, que es común a todas ellas, que se extiende a todas y las abarca. El hombre, con su conocimiento, está abierto a la totalidad de la realidad *(tesis II)*. La verdad hace posible la libertad. Como el hombre es capaz de conocer todo conforme a su verdadero valor, así también es capaz de apetecerlo todo según su valor. El hombre, con sus aspiraciones, está abierto al orden de los valores, y como no está encadenado ciegamente a determinados valores parciales, es capaz de *querer libremente (tesis III)*.

El conocimiento de la verdad y la libertad de la voluntad dan fe del rango espiritual del hombre. Que el hombre es a la vez un ser material, limitado y deficiente en su operación, es cosa que no necesita demostrarse. El modo como se asocian el espíritu y la materia para formar la unidad de un ser, es lo que constituye el misterio del ser del hombre. Una clave de esto se halla en la doctrina del *alma*, que, siendo la raíz del obrar espiritual, es en sí y por sí misma espiritual y a un tiempo, en íntima unidad con la materia, da forma y estructura al cuerpo humano con sus sentidos e instintos *(tesis IV)*. Por ser el alma espiritual, es inmortal. El hombre posee un *destino eterno* y él mismo se forja su eternidad en la libre decisión sobre su propia vida, decisión que en la muerte se convierte en definitiva *(tesis V)*.

El hombre se halla en las dimensiones de la *comunidad* humana y de la *historia*. No es que sea accesorio el vínculo que a éstas le une, ni la impronta que de ellas recibe, como si la comunidad y la historia vinieran a añadirse a un ser ya de suyo acabado en forma individualista y sin historia; la comunidad y la historia penetran en el ser del hombre condicionándolo y contribuyendo a determinarlo: en la comunidad y en la historia, y sólo en ellas, es el hombre persona *(tesis VI y VII)*.

Si damos una ojeada a la *historia de las religiones,* observamos que la humanidad de todos los tiempos se ha sometido a poderes divinos reverenciándolos conscientemente, lo cual sugiere el profundo enraizamiento de lo religioso en la comunidad y en la tradición histórica *(tesis VIII).* En la múltiple variedad del mundo y del hombre mismo se funda el que el conocimiento tenga tantas posibilidades de ascender hacia Dios. La reflexión filosófica tiene como base la certidumbre prefilosófica, natural y espontánea de la existencia de Dios. En el marco del pensar cristiano han venido a ser clásicos *dos tipos del conocimiento de Dios:* san AGUSTÍN halla al Dios de la sabiduría y del amor en las propias profundidades del alma, hecha a imagen de Dios. Santo TOMÁS DE AQUINO prefiere el camino de la causalidad eficiente, que de las cosas del mundo conduce a su origen supramundano y creador *(tesis IX).* También las *pruebas de la existencia de Dios* pueden encuadrarse en estos dos tipos. Del orden dirigido a un fin, que existe en el ámbito de lo vivo, y de la mutabilidad y por lo tanto contingencia de todo lo que forma parte del mundo, se puede inferir la existencia de una causa superior del mundo que obra poderosamente conforme a un plan *(tesis X y XI).* Otra prueba más ardua de la existencia de Dios parte de la naturaleza espiritual del hombre mismo: El conocimiento de la verdad y el libre albedrío sólo son posibles en razón de la infinita realidad y plenitud de valor de Dios. La humanidad del hombre depende intrínsecamente de la divinidad de Dios *(tesis XII).*

Aun cuando las pruebas de la existencia de Dios pretenden certeza, el conocimiento que proporcionan está envuelto en oscuridades. Dios, el misterioso, no sería Dios si pudiéramos penetrarlo como un objeto de nuestro mundo de experiencias. Nuestro conocimiento de Dios está necesariamente sumido en la penumbra de la *analogía (tesis XIII).* Incluso el llamado *problema de la teodicea (tesis XIV),* que ha de subsistir mientras haya hombres en esta tierra, sugiere el misterio de Dios: ¿Cómo puede Dios permitir el mal en el mundo creado por Él? Otro problema sobre el que debe pronunciarse hoy una doctrina filosófica

acerca de Dios, es el planteado por el *ateísmo.* Se trata de descubrir las razones del ateísmo en la naturaleza y en la situación histórica del hombre y de rastrear su posible sentido positivo *(tesis XV).*

Por dos razones no es suficiente el conocimiento filosófico de la existencia del Dios infinito. El hombre aspira a saber algo más acerca del misterio de Dios, misterio que se substrae a nuestro mero esfuerzo cognoscitivo. Y ansía una liberación de su implicación en la culpa, cosa de que no es capaz por sí mismo. Con esto llegamos al umbral de una autocomunicación y a una posible acción salvífica de Dios en una *revelación sobrenatural.* Dado que con la ilimitada apertura de nuestra naturaleza espiritual estamos ordenados al conocimiento de todo el ser, parece existir por parte del hombre una última receptividad para la libre revelación del misterio divino por parte de Dios mismo *(tesis XVI).* La situación de culpa es común a los hombres y acusa una fatalidad histórica. Es, pues, natural esperar que de esta situación venga a librarnos la acción salvífica de Dios dentro de la *sociedad* y de la *historia (tesis XVII).* Por esto el hombre que piensa y siente su responsabilidad no puede menos que intentar descubrir en la historia de la comunidad humana algún mensaje que le haya sido dirigido por Dios.

TESIS I

El hombre no está, como el animal, encadenado a un mundo limitado, sino que está abierto a la ilimitada amplitud del conocimiento verdadero y de la libre realización de los valores

El hombre, en cuanto problema, se pregunta por su esencia. «A mí mismo me he buscado», reza un dicho del gran Heraclito. Pero, situado entre la multitud de seres animados e inanimados que le rodean, pregunta, a la vez, por ellos. Más aún, la pregunta acerca de sí mismo sólo se le manifiesta con todo su apremio y rigor en cuanto descubre cómo él mismo se distingue de todo lo que le rodea.

En un principio el niño es una sola cosa con su contorno. A medida que va comprendiéndose a sí mismo, va desgajando e individualizando las cosas, plantas y animales, a los que atribuye, como a sí mismo, saber y voluntad. Finalmente, sale de este estadio para pasar a la conciencia clara del adulto. En forma análoga transcurre la evolución filogenética del hombre. De la imperturbada armonía con el mundo, del trato con los seres en torno a todos los cuales se atribuye un alma, surge la experiencia de la diferencia.

Así, en esta tesis introductoria no se trata tanto de desarrollar lo que es el hombre, cuanto de hacer patente lo que no es y de mostrar la posición especial desde la cual pregunta por sí mismo.

Divergencia de opiniones.

Con orgullo y estremecimiento se canta el poder del hombre en el célebre coro de SÓFOCLES: «Muchas son las cosas que

admiran, y ninguna es tan admirable como el hombre.» El salmo 8, en cambio, dice, lleno de gozo y gratitud: «Todo lo has puesto debajo de sus pies... todos los animales del bosque y del campo.» Pero también resuenan la inquietud y la queja: el relato bíblico de la caída en el paraíso se desfigura interpretándolo como mito del despertar del espíritu humano; se dice que la conciencia significa rotura de la unidad con Dios y, por consiguiente, discordia con sus criaturas; y consigo mismo. Es verdad que HEGEL acepta la «caída», ya que el espíritu sana sin dejar cicatriz las heridas que él mismo causa; pero otros sólo ven en esto tragedia: KLEIST *(Teatro de marionetas),* RILKE, BENN o KLAGES *(El espíritu, adversario del alma).*

¿Qué profundidad tiene esta separación que lleva consigo el espíritu? Para DESCARTES es absoluta. Al dividir el mundo (y al hombre) en substancia pensante *(res cogitans)* y cosa extensa *(res extensa),* se le escapa el eslabón de enlace de la vida. En forma análoga, SARTRE encarece excesivamente en el hombre la posesión de sí mismo y pasa por alto los lazos externos e internos que le impone su cuerpo.

Según otros, en cambio, sólo se dan diferencias de grado entre el espíritu y la vida. O se eleva al animal al nivel del hombre o se rebaja al hombre a la condición de animal superior. Los *neolamarckistas* atribuyen al animal inteligencia y libertad de decisión; la historia natural de BREHM (en sus ediciones originales) habla, con una psicología popular, de la zorra astuta y del lobo cruel. Por el contrario, otros autores reducen todas las facultades espirituales a funciones de los sentidos y del instinto, como los materialistas y los representantes de un evolucionismo extremo, desde DEMÓCRITO, pasando por DE LAMETTRIE *(L'homme machine)* hasta L. FEUERBACH y E. HAECKEL; el *materialismo dialéctico* reconoce una «diferencia cualitativa», pero según él el «salto» al hombre no nos lleva fuera de la materia.

Conceptos.

Nosotros, en cambio, queremos mostrar la *diferencia esencial* entre el hombre y el animal, diferencia que estriba en la condición espiritual del hombre, en su facultad intelectiva y en su capacidad de libre disposición de sí mismo. Partiremos principalmente de la inteligencia. La *inteligencia,* o facultad de conocer el ser en cuanto tal, la definimos aquí sólo en forma descriptiva, como la potencia capaz de formar conceptos, juicios y raciocinios. Nuestra conciencia nos da de ella un conocimiento seguro e inmediato. Pero nuestra tesis necesita características perceptibles exteriormente. Éstas deben pertenecer necesariamente al espíritu y ser imposibles sin él. Los antiguos señalaban como tal el reir; más convincente sería todavía el sonreir. Nosotros elegimos el *lenguaje conceptual* y la *cultura externa.*

El *lenguaje* es un conjunto de signos de comunicación. El lenguaje conceptual, siendo comunicación de contenidos de pensamiento, debe formar *signos arbitrarios* o convencionales, ya que son insuficientes todos los símbolos naturales (como gritar o regañar los dientes). Por *cultura* se entiende el perfeccionamiento de capacidades y cosas más allá de su «naturaleza». La cultura externa se refiere a lo visible, a la *producción de instrumentos* y objetos de arte, de bienes de uso corriente en el sentido más amplio.

Prueba.

La llevaremos a cabo en tres etapas:

1) describiendo el lenguaje y la cultura: se realizan en la vida del hombre;
2) razonando su idoneidad como criterios del espíritu: el lenguaje y la cultura sólo se hallan en seres sensitivos dotados de espíritu, y en ellos se hallan necesariamente;
3) mostrando ausencia de lenguaje y cultura en los animales: sólo se dan en el hombre.

1. El lenguaje y la cultura se realizan en la vida del hombre. El hombre posee lenguaje conceptual. En todas partes se sirve de una serie de complejos fónicos para transmitir sus pensamientos. Los sonidos no son simple imitación de lo que se quiere decir — sólo pocas cosas se pueden expresar de esta manera: borbotón, murmullo, chirrido —, sino que lo indican simbólicamente. Por eso debe aprenderse un lenguaje antes de poderlo entender. Esto se aplica todavía más a la escritura, cuando ésta supera la fase ideográfica. Hay lenguas de las más diversas estructuras, pero en el fondo existe siempre una posibilidad de traducción y de un intercambio más o menos perfecto. Se han creado lenguas universales (las lenguas de la ciencia, de las matemáticas, el esperanto). Pero el terreno propio de las lenguas son los diferentes pueblos. El lenguaje, incorporado a la sociedad, está a su servicio. Sin embargo, rebasa la esfera de la mera utilidad. El niño goza con sólo saber los nombres de las cosas. Y la misma ciencia pone empeño en nombrar y ordenar sus objetos no sólo para utilizarlos, sino por razón del conocimiento mismo. Esto se aplica plenamente a la «primera ciencia» (ARISTÓTELES), la filosofía (prescindimos de la religión y de la teología). Sin «finalidad» inmediata y sin utilidad exterior, la filosofía se propone como meta elevarlo todo, es decir, eleva el ser al nivel de la conciencia y de la palabra, abriendo así el libre campo de la verdad en el que el diálogo rebasa las fronteras de naciones y tiempos.

La cultura humana manifiesta la misma amplitud, aun limitándose a la cultura exterior, «material», que llamamos civilización. Desde los rudimentarios instrumentos de piedra, tallados con una finalidad por el hombre primitivo, la evolución avanza, con interrupciones y retrocesos, hasta la fábrica plenamente automatizada. Sin embargo, en las primeras piedras talladas descubrimos ya lo esencial. Según las investigaciones de J. VON UEXKÜLL, la vivencia del animal forma un «circuito cerrado de funciones» constituido por los estímulos recibidos («mundo de la percepción») y por sus reacciones («mundo de la acción»). El mundo de los monos superiores alcanza casi por un momento,

en la «edad del juego», la apertura del niño, para volver luego a estrecharse. Pero el animal siempre está herméticamente encajado en el espacio en que vive. No así el hombre. A. PORTMANN descubrió en sus estudios comparativos que el feto humano debería vivir todavía un año en el seno materno. El niño, en lugar de perfeccionarse en el ámbito cerrado y oscuro del seno, lo hace bajo el influjo de los más variados estímulos, de modo que ya en esta edad adquiere una amplitud muy diferente. Pero su mundo no es sólo más amplio, sino que por principio está abierto. El hombre no se contenta con las cosas y medios que se le ofrecen. Los abarca con la mirada, descubre su insuficiencia y pone manos a la obra para mejorarlos. Va conquistando un sector de la vida tras otro, hasta lanzarse al cosmos. Aquí se muestra no sólo la capacidad de enjuiciar soberanamente y de trazar planes inteligentes en la lucha por la existencia, sino también, y de modo más profundo, la voluntad de perfeccionar el mundo, de realizar nuevos valores. Esta voluntad aparece todavía más perceptible en la creación artística, y no sólo en el plano de las facultades físicas. La ancianidad y la enfermedad aportan con frecuencia, aparte de la ruina física común al hombre y al animal, una culminación de la acción creadora en la que el inventor o el artista demuestran que se ha hecho independiente de las limitaciones corporales. Tan ricos y variados como las lenguas y las soluciones técnicas, son los estilos de la arquitectura o de las artes figurativas. Cada obra expresa el espíritu de un pueblo y lo que un individuo piensa de la vida. Sin embargo, también aquí entran en contacto espacios y tiempos. En un intercambio fecundo se va formando el cuadro de conjunto de la cultura humana.

2. El lenguaje y la cultura son notas infalibles de la vida del espíritu. Uno y otra requieren espíritu, pues ambos presuponen el conocimiento de relaciones mentales. El lenguaje se basa en la relación de un sonido o de un símbolo escrito con la cosa designada, la cual a su vez puede en sí misma ser inasible: «causa», «cosa», «Dios». La cultura surge de la relación de los medios con un fin general o remoto: que para beber eche yo

mano de un recipiente hueco, es cosa bastante obvia; pero que para poder volar busque la manera de producir materias explosivas y de fabricar motores, que estudie el vuelo y la corriente de aire hasta lograr construir un avión en regla, esto requiere algo más, que no es sólo cuestión de grados. Para lo primero basta ver o recordar con los sentidos la conexión dada. Para lo otro debo formar conceptos universales como explosión, repulsión, paralelogramo de fuerzas, y conforme a estas normas buscar eslabones de enlace que ni siquiera existen y que debo comenzar por crear.

Pero el espíritu no sólo explica la existencia de la palabra y el instrumento, sino que, siendo espíritu en un cuerpo, los reclama. Lo indica ya el mero hecho de que en todos los pueblos hallemos lenguaje y cultura. Pero la razón más profunda reside en la aspiración que hay en todo lo vivo a agotar sus posibilidades sin estancarse, contentándose con un mínimo. La vida superior se desenvuelve en la comunidad de la especie. Para ello se requieren medios de contacto, de llamada y de respuesta, que de suyo también posee el animal. Pero si esta vida es espiritual, consciente de sí misma y de su destino, entonces no le basta con una expresión invariable, típica de la especie; para formular experiencias propias, cuestiones sobre la razón y el fin y nuevas convicciones, el espíritu necesita un instrumento más maleable: el lenguaje. Y la independencia del espíritu se manifiesta también en la acción de encuadrarse en el contorno, operación que es imprescindible para toda vida; el espíritu se asimila las cosas a sí, más que él mismo a las cosas: crea cultura. Un hombre sin compañeros y sin propiedad sería una quimera; no sólo porque en cuanto a destreza corporal es inferior a los animales y le falta además la protección del instinto, sino por el mismo impulso del espíritu, que no se contenta con la mera afirmación de la existencia, sino que quiere lograr su plena realidad en contacto personal con los otros y dando una impronta personal a su espacio vital (en las *tesis VI y VII* se expone esto más en detalle). El lenguaje y la cultura son, por tanto, auténticas características de la vida del espíritu, y el espíritu falta donde faltan ellas.

3. El animal no posee lenguaje ni cultura. No conoce el lenguaje conceptual. Por lo pronto, no aprende nunca un idioma humano, mientras que a los hijos de los hombres se les puede enseñar cualquier dialecto. Hay animales que a lo sumo remedan sonidos aislados y los repiten como un juego en ciertas ocasiones. Comprenden algunas órdenes breves por su reiterada conexión con las respectivas acciones; pero la incapacidad de propia iniciativa, de dar una debida respuesta a nuevas situaciones excluye la hipótesis de una verdadera comprensión. A tal resultado llegó también la tentativa de la familia KELLOG, de educar a su niño juntamente con un joven chimpancé. Ningún animal hace nunca la pregunta de los niños: ¿Qué es esto? El joven mono «se interesa» por todo lo que le rodea — con frecuencia en una chusca mezcla de curiosidad y temor — y lo examina detalladamente. Pero que designe un objeto con un sonido determinado, sólo se logra cuando tiene que pedirlo. El hombre está, por tanto, ligado a la estrecha relación de medio y fin, exactamente como se observa en los osos del jardín zoológico. En el niño, en cambio, el dar nombre a las cosas tiene valor propio, como lo tiene el balbuceo en el lactante. A todo se le da nombre, incluso a lo suprasensible, lo cual implica una ulterior diferencia, pues el miedo de los niños a los fantasmas y el temor a los demonios de los pueblos primitivos son cosas extrañas a los animales.

El animal, incapaz del lenguaje humano, domina por otra parte su «lenguaje» sin tener que aprenderlo. También esto lo han comprobado KELLOG y HAYES con sus experimentos de cría. El animal posee un sistema de signos — K. LORENZ cuida sus crías de patos en su propio «lenguaje» —, pero este sistema no es expresión de una espiritualidad individual. No contiene signos formados libremente, sino que es propio de la especie y se hereda íntegramente. Con este sistema sólo se pueden reproducir sentimientos o circunstancias limitadas. Por consiguiente, el lenguaje de los animales (desde el grito de alarma del grajo hasta la danza de las abejas) debe reducirse al instinto, a una disposición hereditaria del animal para un comportamiento apropiado

al fin. Determinadas imágenes desencadenan una serie de asociaciones de sentimientos y acciones. De aquí resulta una conveniente unidad, aunque sin ser conocida ni querida en cuanto tal; en efecto, si en la danza nupcial del gasteróstеo se impide un gesto simbólico en una de las partes interrumpiendo la cadena de las acciones, no se logra su finalidad. Como vemos, los animales no abarcan el conjunto de la situación ni perciben la verdadera conexión que da sentido a su comportamiento. Ahora bien, percatarse de tales relaciones es el fundamento del lenguaje y el medio por el que hasta el sordomudo puede incorporarse a la sociedad.

Otro tanto se puede decir de la cultura. Ni los animales domésticos llegan más que a imitar exteriormente acciones particulares. Las asombrosas realizaciones de los animales en la construcción de los nidos, en la caza o en la migración, son ingénitas e invariables en cada especie. Así como un animal particular no tiene que aprender las aptitudes de su especie, así tampoco las perfecciona. No se da aquí una libre realización de valores. Cierto que existe la instrucción: entre los grajos se «transmite» el conocimiento de los enemigos (LORENZ). Y también se aprende por experiencia: el perro ve cómo se abre la puerta o golpea casualmente el picaporte; como el medio da resultado, se fija en él y lo repite. Pero lo que percibe son siempre relaciones que constituyen un todo perceptible sensiblemente. La tentativa de hacer que un chimpancé gane con su «trabajo» discos de diferentes colores que puede luego usar como fichas en un automático y obtener frutas, demuestra sólo un empleo más complejo de los medios. Por consiguiente, dentro de su ámbito puede el animal captar una determinada relación entre medios y fin, caso que se presente a sus sentidos — en realidad o en apariencia —; lo que no aprende, empero, es la relación en sí misma, lo que hay en ella de propio y universal. Por eso le es imposible la utilización universal de una experiencia particular, el inventar libremente por haber conocido una insuficiencia radical, la creación abierta al mundo en la técnica o en el arte, o el intercambio de lo adquirido; ahora bien, sólo de estas cosas surge una cultura.

Esto mismo hay que decir del célebre «Sultán» de los experimentos con monos, de W. KÖHLER. Que al enchufar jugando dos cañas de bambú se le ocurra pensar en un plátano inalcanzable en el cuarto de al lado, sólo supone una memoria sensitiva y la percepción no menos sensitiva de una unidad concreta de relación. El mismo mono se ingenia por poner cajas unas encima de otras para alcanzar la fruta, pero sin el menor sentido de las exigencias de la estática, que hasta un niño muestra en sus construcciones. Además, estas tentativas aplicadas a frutas difíciles de alcanzar se limitan al mundo de los monos y significan en él una selección determinante. Dejando al animal plena libertad, no se ha observado todavía tal empleo «racional» de un palo, o a lo sumo para golpear o lanzarlo. Finalmente, BUYTENDIJK observa que no se da una colaboración fructuosa; cuando se perciben conatos de ella, el compañero de la especie es sólo un medio. Ahora bien, sin verdadero entendimiento entre los colaboradores son imposibles realizaciones de cierta envergadura. Nada hay, pues, aquí que revele aquel aprovechamiento reflexivo del medio ambiente, que procede de un distanciamiento radical en relación con él y constituye la esencia de la cultura.

Cierta dificultad podrían crear los perros inteligentes, los caballos que saben calcular y otros animales prodigio. Algún tiempo se discutió calurosamente sobre esto, pero al fin se descubrió que tales atracciones eran en parte trucos; en otros casos el que pregunta transmite inconscientemente un signo perceptible por los sentidos, y ya es sabido cuán bien perciben los caballos un estímulo apenas aparente. Para convencerse de ello, basta dar a tales animales un trabajo sencillo, que cualquier niño cumple aun sin saber calcular: el fracaso será rotundo. Por lo demás, O. KÖHLER ha hecho experiencias con pájaros sacando como conclusión que pueden «contar» hasta seis o siete, en simultaneidad espacial o en sucesión temporal; pero sin captar la unidad del 1, sino con percepción sensible de la figura, y por tanto dentro de un margen reducido. En éste puede ocurrir que un animal aventaje al hombre en rapidez y exactitud, como también, fuera de él, en la actividad de los diferentes sentidos.

Hay otra dificultad más grave: quizá no conocemos nosotros el lenguaje y la cultura de los animales. A esto se responde: El espíritu, como capacidad de un ser, no es extraño al espíritu y puede comunicarse con él con tal que se dé la posibilidad de contacto. Comprendemos que la escritura de los etruscos sea una expresión del espíritu, aunque (todavía) no podamos descifrarla. Nos hacemos cargo de la inteligencia «objetiva» en las diferentes formas de las telas de araña y en la primorosa disposición de una orquídea (de aquí parte la prueba teleológica, *tesis X*). Así también comprenderíamos la expresión «subjetiva» del espíritu en cuanto tal, aun cuando no supiéramos interpretarla. Como muestran los experimentos, no sólo no nos caben dudas acerca de la espiritualidad de los animales, sino que reconocemos expresamente que no son personas libres. La razón más profunda, pre-experimental, de esta certeza, a saber, la facultad de ser del espíritu, remite ya a las tesis siguientes.

JÖRG SPLETT

Resumen.

El animal forma signos para expresar disposiciones y estados de cosas, los capta y les da respuesta. Percibe la relación concreta entre un «fin» dado y un «medio» próximo. Pero el animal está siempre estrictamente ligado a su instinto y confinado en su propio contorno.

Sólo el hombre está abierto al mundo, percibiendo las más amplias conexiones y captando la «relación en general», interrogando y respondiendo a todas las cosas, en común inteligencia acerca de ellas, con la capacidad de comprender algo como comienzo y mandato de un perfeccionamiento posible y de asumir libremente este mismo perfeccionamiento.

El hombre, fuera del confinamiento que proporciona seguridad al animal, se halla ante el peligro de decaer y trastornar el orden de su vida; siendo «problemático» para sí mismo, se halla a un tiempo ante la tremenda posibilidad de verse a sí mismo como lo que es según su esencia y de responder libremente a su propio problema.

TESIS II

El conocimiento humano logra intelecciones fundamentales absolutamente válidas, pero es tardo y está siempre expuesto a error

Nuestro problema es el hombre. Aun cuando preguntamos por Dios — si existe, si nos ha hablado y nos habla todavía —, debemos en primer lugar preguntar por el hombre. ¿Puede siquiera el hombre captar la realidad? ¿Puede comprender el lenguaje de las cosas, que quizás hablan de Dios? ¿Le es dado percibir el testimonio de otros y de Dios mismo? En una palabra: ¿Puede el hombre conocer la *verdad?* En tanto no quede establecido esto con seguridad, todo lo que se diga del hombre y de Dios se reduce a meras palabras.

Una primera consideración que partía principalmente de conocimientos científicos nos ha mostrado que el hombre se distingue esencialmente del animal por el lenguaje y por su capacidad de crear libremente cultura. Estas dos prerrogativas humanas nos permiten conjeturar la existencia de una facultad cognoscitiva espiritual y de una voluntad libre. Pero ambas cosas deben establecerse mediante un examen crítico, sin presuponer nada de lo dicho hasta aquí.

Divergencia de opiniones.

En esta tesis nos preguntamos por el *conocimiento* del hombre, su alcance y sus límites. Con esto queda insinuado que debemos observar el justo medio entre dos posibles exclusivismos. El conocimiento humano no debe ser ni exagerado ni subestima-

do. Si prescindimos de ciertos teóricos del materialismo dialéctico, creemos poder decir que nuestra época no sobreestima la capacidad del espíritu humano, sino al revés. Cree, sí, todavía en el progreso técnico, pero se muestra sumamente recelosa frente a conocimientos relativos a las últimas cuestiones del hombre.

En este sentido, el siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX eran más optimistas. En los comienzos de la era de los inventos y descubrimientos el hombre «ilustrado» pudo creer que le bastaba servirse de su inteligencia para disipar todas las oscuridades del mundo. Un pensar radical, sin miedo a las consecuencias, lograría resolver todos los enigmas del mundo. El incesante progreso del conocimiento sería al mismo tiempo un progreso de la cultura humana y conduciría a un último perfeccionamiento terrestre. Esta actitud entusiasta del creyente en el progreso ponía una confianza ilimitada en la razón, y por eso se la llamó *racionalismo*. El idealismo alemán quiso realizar el mismo programa a un nivel superior: «El hombre jamás se formará una idea bastante alta de la grandeza y poder de su espíritu; con esta fe no habrá nada, por duro y refractario que sea, que no se le abra. El ser oculto del universo no tiene fuerza para resistir al empuje del conocimiento; debe abrirse ante él, ponerle ante los ojos su riqueza y sus profundidades y hacérselas gustar» [1].

Contra el racionalismo y el idealismo que no reconocen límites al conocimiento humano, se levanta desde mediados del siglo pasado hasta nuestros días el *positivismo*. Quiere renunciar a todas las «profundidades» y atenerse de modo exclusivo a lo que se nos pone inmediatamente ante los ojos (en latín: *positum* = = puesto): sólo esto es lo «positivo». Así, sólo es objeto de verdadero conocimiento lo que se puede contar o medir; todo conocimiento adquirido por otros medios es «mera especulación». Este método «exacto» inspira respeto al hombre actual, escéptico y desapasionado, que tantas veces se ha visto decepcionado por grandes palabras. Pero no debe perder de vista que el campo de este método son las ciencias físicas y naturales, en las que cier-

1. HEGEL, *Heidelberger Antrittsvorlesung*, 1816.

tamente ha conducido a grandes resultados, pero que no alcanza a explorar todas las profundidades — sobre todo las últimas — del hombre. Por desgracia muchos positivistas siguen todavía el ideal de las ciencias «positivas» tal como lo había propuesto su fundador AUGUSTE COMTE (1798-1857). En efecto, COMTE contraponía su método a los estadios precedentes de la evolución del conocimiento humano (en lugar de limitarse a completarlos), a saber, el estadio primitivo de fe teológica y mítica en poderes divinos, que luego cedieron el paso a las fuerzas y entidades abstractas del pensar filosófico y metafísico, hecho a su vez superfluo por la ciencia «positiva», única posible al hombre. Así el positivismo no admite el estudio de verdades universales latentes en todo ser, de lo que la filosofía llama fundamentos, principios del ser y del pensar. Para ser consecuente, el neopositivismo de nuestro siglo tiene que describir contenidos de conciencia percibidos inmediatamente: «Tengo la sensación de que algo se comporta así o así.» Pero, al afirmar que se comporta de hecho así, y no sólo en este caso, sino también en todos los semejantes, presupone conocimientos más profundos que los que se pueden obtener con el método positivista.

Prueba.

Demostremos ahora que son posibles conocimientos más profundos, sin incurrir por nuestra parte en racionalismos ni perder de vista los límites de nuestra facultad cognoscitiva. Mas para ello debemos adoptar un punto de partida que no presuponga nada de lo que queremos demostrar, o sea, ninguna convicción fundamental, absolutamente válida. Además, nuestro proceso mental deberá enlazar con una experiencia, que con toda verosimilitud comparten con nosotros la mayoría de los hombres, y por tanto también los positivistas. Una formulación cautelosa de esta experiencia diría así: «Yo tengo constantemente la sensación de ser alguien que pregunta por algo.» Nos hacemos preguntas sobre nosotros mismos, sobre el mundo, sobre todo. El mismo niño no se cansa de preguntar: «¿Qué es esto?» y «¿Por qué es así?»

Esta experiencia es un hecho del que no me es posible dudar. Quien pusiera seriamente «en cuestión, en tela de juicio» que él es alguien que pregunta, con ello no haría sino demostrarlo una vez más por el hecho de *preguntarse si pregunta.*

Vamos a mostrar que este preguntar del hombre sólo es posible si se cumplen determinados requisitos. Son, como dice el especialista, las condiciones de posibilidad de toda cuestión. Con ello quiere decir que sólo se puede preguntar cuando el hombre y el mundo llenan determinadas condiciones. Sin éstas serían imposibles las preguntas. Por consiguiente, el que pregunta muestra con ello que están realizadas las condiciones, que el hombre y el mundo se hallan en tal estado. El que pregunta no necesita percatarse de estas condiciones, ya que no las ha creado él. Se encuentra con ellas y por lo común no piensa en ellas cuando pregunta, como tampoco piensa en el mecanismo del interruptor cuando enciende la luz. Pero puede adquirir conciencia de estas condiciones — no midiendo y contando (aquí tiene razón el positivista) —, sino reflexionando sobre la cuestión, es decir, filosofando. Ahora bien, nosotros queremos mostrar que cuando reflexionamos filosóficamente sobre la cuestión misma, llegamos a convicciones fundamentales y absolutamente valederas, llegamos a un conocimiento verdadero.

1. Nuestro punto de partida, que debe aceptar también el positivista, reza así: Yo me siento como alguien que pregunta por algo; yo pregunto: «¿Qué es esto?» Éste es el modelo más sencillo de cuestión, tal como la planteamos innumerables veces en nuestra vida. En primer lugar, nuestra atención se desvía de nosotros hacia un *objeto* al que interrogamos. Supongamos que no sabemos de este objeto absolutamente nada en concreto, que nos es totalmente desconocido. Entonces podemos por lo menos indicarlo con el dedo y designarlo con un pronombre demostrativo: «esto» o «aquello»; preguntamos, en efecto: «¿Qué es *eso*?» Aun en los casos en que indicamos así un objeto totalmente desconocido, algo sabemos ya en todo caso de él, pues de lo contrario no podríamos preguntar por él; sabemos que el objeto de nuestra cuestión es *algo,* que no podemos decir que sea «nada».

En efecto, preguntar por «nada» sería lo mismo que no preguntar. Una cuestión sin objeto no es una cuestión. Apuntaría sencillamente al vacío, pero al vacío no se puede apuntar. Con esto hemos obtenido lo menos posible, a saber, un algo sumamente indeterminado, que estaba ya latente en nuestro punto de partida, en la vulgar pregunta por algo. Y, sin embargo, este «algo» tiene gran importancia filosófica. El filósofo designa las más de las veces este «algo» con otro nombre, «el ser», lo que es. Éste es el concepto contrapuesto a la nada: todo lo que no es «nada» a secas, es algo a que compete el ser, o, dicho brevemente, es un ser. Como vemos, nuestra cuestión sólo puede enfocar un ser (de lo contrario, iría a parar a la nada). Y, por otra parte, todo ser puede ser objeto de nuestra interrogación; cae dentro de la esfera de la cuestión completamente indeterminada con que se pregunta por algo, por algo que es, y que excluye la nada (únicamente la nada). La cuestión «¿Qué es esto?», dirigida hacia algún objeto, puede dirigirse a todos los objetos posibles. Nos descubre en una forma muy provisional y vaga el campo ilimitado — que se extiende a todo — del ser en cuanto tal.

Naturalmente, esto es sólo el principio, el arranque primero de nuestro preguntar, el hecho de preguntar por un algo indeterminado. Queremos, en efecto, saber qué es este «algo». Nuestra cuestión «¿*Qué* es esto?» quiere obtener información sobre algo determinado. Con ella se espera recibir por respuesta: «Esto es un hombre», o «Esto es un árbol», o «Esto es cuadrado», o «redondo», etc. La cuestión presupone, por tanto, que el objeto por el que se pregunta tiene una *esencia* determinada con cualidades determinadas. De hecho, el filósofo griego ARISTÓTELES (384-322 a. de J. C.) designa la esencia de las cosas como *to ti estin* (= el «¿qué es?»), es decir, lo que responde a la cuestión «¿Qué es esto?» Con esto nuestra cuestión lleva del campo del ser indeterminado a los diferentes sectores de determinados predicados de la esencia. Ahora bien, la cuestión acerca del determinado «¿qué?» carecería de sentido si por principio no fuera también posible una respuesta determinada; si el objeto no poseyera determinado «qué». El objeto de la cuestión no puede ser contra-

dictorio. Si el objeto pudiera ser árbol y también no árbol, hombre y a la vez no hombre, cuadrado y al mismo tiempo no cuadrado, entonces carecería de sentido plantear una pregunta sobre el «qué» de un objeto. Toda respuesta concreta sería, en efecto, tan verdadera como falsa; sería tan posible como su contradictoria. No habría verdad alguna, ni habría posibilidad razonable de cuestionar. Con esto nuestra pregunta cotidiana «¿Qué es esto?» nos ha enfrentado con la primera convicción filosófica fundamental, el llamado *principio de contradicción* aplicable a todo ser. Este principio dice que un objeto no puede a la vez ser tal y no tal bajo el mismo aspecto. En efecto, de lo contrario no se podría enunciar nada determinado sobre dicho objeto, ni se podría hacer acerca de él ninguna pregunta razonable. Y este principio es aplicable a todo ser, ya que, como hemos visto, todo lo que no es nada a secas, puede ser objeto de nuestras preguntas.

Pero demos un paso adelante. Cuando preguntamos por la esencia o por las propiedades de un objeto, presuponemos que el objeto es así o de otra manera, y que esto también podemos conocerlo. No sería posible tal cosa si el objeto no se distinguiera de cualquier otro en su modo de ser. A lo que distingue a un objeto lo llamamos razón. No se podrían, por tanto, hacer preguntas razonables sobre el modo de ser de un objeto si no existiera también una razón de este modo de ser. La cuestión «¿Qué es esto?» implica la pregunta más profunda «¿Por qué es así?» Implica que el objeto interrogado posee una razón de esa su propiedad que se inquiere, razón que es suficiente para distinguirla de la propiedad opuesta. Pero como todo ente es objeto posible de nuestras preguntas, todo ente debe poseer una razón suficiente de su modo de ser. Con esto, en nuestra pregunta «¿Qué es esto?» hemos descubierto el *principio de la razón suficiente,* por lo pronto en cuanto se extiende a la esencia: Todo ente posee una razón suficiente por la cual es así y no de otra manera.

Las consideraciones hechas hasta aquí bastarían ya para refutar el positivismo. Muestran, en efecto, que en la experiencia humana más sencilla y banal — que consiste en el hecho de hacer simples preguntas — laten intelecciones filosóficas univer-

sales. La verdad tiene raíces mucho más profundas de lo que puede parecer a primera vista. Cierto que hasta aquí hemos presentado estas intelecciones sólo como condiciones de la posibilidad de nuestro preguntar, como leyes del *pensar* — como suele decirse —, pero no todavía como leyes vigentes del *ser*. Hemos descubierto que todo ente (en cuanto posible objeto de preguntas) necesariamente es así o de otra manera y tiene una razón suficiente de su esencia o de su ser tal. Con esto se ha establecido únicamente algo sobre el ser tal o la esencia de las cosas, pero todavía no sobre su ser ahí, su existencia, su realidad. Pero de hecho tampoco hemos agotado todavía completamente nuestra pregunta cotidiana «¿Qué es esto?» Hemos considerado el interrogado «esto» y el inquirido «qué». Ahora bien, estas dos partes de la pregunta se ligan mediante la palabra «es», que es la que precisamente da a la cuestión su alcance y su profundidad. «¿Qué *es* esto?»: precisamente con este modo de subrayar nuestra banal cuestión se convierte en cuestión acerca del *ser* en absoluto y acerca de su ley fundamental. Éste es el tema más importante de toda filosofía, su propia y hasta única cuestión fundamental, o cuestión acerca de los fundamentos. Ya nuestro primerísimo conato inquisitivo dio como resultado que sólo podemos interrogar a algo al que — contrariamente a la mera nada — competa en algún modo el ser; aun todo «qué» inquiribie de la esencia y de las propiedades, en cuanto ser tal, no es otra cosa que una de las múltiples posibilidades determinadas de ser, una manera del ser. ¿Qué pasa con este ser?

2. «Yo pregunto: ¿Qué es esto?» Este punto de partida de nuestra investigación no contiene sólo el aspecto de objeto («¿Qué es esto?») hasta aquí considerado, sino también un aspecto de sujeto, *la experiencia del yo que pregunta.* Ambos aspectos son inseparables: Todo el que hace una pregunta, debe preguntar por algo; pero tampoco es posible preguntar por algo sin que haya alguien que pregunte. ¿Qué cosas implica esta experiencia de «yo pregunto»? La experiencia de que yo pregunto implica que yo soy. Un estado semejante de cosas expresó san AGUSTÍN (354-430) a base de la experiencia de la duda: «¿Du-

dará alguien de que vive, recuerda, conoce, quiere, piensa, sabe y juzga? Incluso cuando duda vive... Así podrá uno dudar de todo lo que quiera, pero de su duda misma no puede dudar.» Podemos decir: Uno podrá poner en tela de juicio todo lo que quiera, pero una cosa es siempre incuestionable, a saber, que el que pregunta existe. Esta experiencia de la propia existencia, que está al abrigo de toda duda y de toda cuestión, volvió a descubrirla más de mil años después DESCARTES (1596-1650) para sí mismo y para la escéptica edad moderna: «*Cogito — sum;* pienso — soy.» Pregunto — soy. En esta experiencia del propio ser se apoya el «es» de todo juicio, de toda proposición y hasta de toda pregunta. No podemos experimentar el propio ser sin tener idea de «el ser». Cada cual sabe de sí, de su yo, de su existencia, de su ser. Pero si queremos decir qué es el ser, entonces nos sentimos perplejos, entonces comienzan las dificultades. Y esto es inevitable. En efecto, «ser» es la palabra fundamental y el concepto fundamental, no sólo de la filosofía, sino de todo pensar, preguntar y decir. En todo lo que podemos decir se halla ya latente. Por eso no podemos definirlo, es decir, delimitarlo (en latín: *finis* = límite) con ninguna otra cosa: fuera de él no hay ninguna otra cosa, no hay límites que lo circunscriban. Lo único que podemos hacer es describir la experiencia que expresamos con esta palabra. Ser significa realidad y existencia, plenitud y realización, autoafirmación y autodesenvolvimiento. Significa algo que se da, pero no significa sólo que algo está sencillamente ahí, casualmente y aislado; más bien el ser penetra y abarca en cierto modo todo. Crea afinidad con todo; es «patria de todo lo próximo y remoto, de todo lo extraño y familiar» (THEODOR HAECKER). Todo lo que existe tiene que ver con el ser; y el ser, por su parte, tiene que ver con todo. En efecto, toda mirada a nuestro propio ser nos muestra no un mero yo aislado y desnudo, sino todo un mundo de cualidades, estados, vivencias, todas las cuales forman parte de la experiencia del ser de nuestro yo: Todo participa del ser.

Por eso el ser no excluye de sí nada. Es el puro «sí» sin mezcla de «no». Sólo con «algo» es de todo punto inconciliable

el ser: con la nada (=no algo). Es el insobornable extremo opuesto del inconcebible e impensable vacío de la nada. «Y por eso — concluye santo TOMÁS DE AQUINO (1225-1274) con ARISTÓTELES — el primero e ineludible principio es éste: que no se puede afirmar y negar al mismo tiempo, principio que dimana del concepto del ser y del no ser. Y sobre esto reposan todos los demás principios.» Ahora, gracias a nuestra propia experiencia del ser podemos captar en toda su profundidad y en toda su amplitud el *principio de contradicción:* «Nada puede ser y no ser al mismo tiempo.» Y la razón: El ser excluye necesariamente el no ser. Por esto una cosa no puede al mismo tiempo y bajo el mismo respecto ser y no ser, ser así y de otra manera. Entre extremos contradictorios sólo es posible la disyuntiva (lo uno o lo otro), no la copulativa (lo uno y lo otro). Esto se aplica a la esencia y a la realidad, al ser así y al estar ahí, o existir, de las cosas. Todo está subordinado a este carácter fundamental del ser: a su necesario carácter de afirmación.

También el *principio de la razón suficiente* se puede comprender ahora en forma más plena y profunda. El ser implica una necesidad incondicional, absoluta, a saber: la necesidad con que excluye de sí el no ser; no puede obrar de otro modo. Ahora bien, la necesidad importa razón. En efecto, lo que no puede ser de otra manera debe tener alguna razón para ello; de lo contrario podría ser de otra manera. Por eso todo lo que tiene participación en el ser tiene en el mismo grado participación en la necesidad del ser; por eso nada que es puede serlo sin razón. Todo ser debe tener una razón suficiente para ser así (y no de otra manera) y sencillamente para ser (en lugar de no ser).

3. Los resultados que hemos recabado del análisis de la pregunta poseen una incalculable importancia, aun cuando en un principio parezcan vacíos de contenido, como algo que cae por su propio peso. Del hecho de que todo debe tener una razón suficiente de su ser así y de su estar ahí, de su esencia y de su existencia, se sigue inmediatamente: Lo que no tiene en sí mismo esta razón, debe tenerla en algo distinto. Éste es el *principio de causalidad,* que más adelante se examinará con mayor deta-

lle. Si podemos mostrar que el hombre y el mundo entero no tienen plenamente en sí mismos la razón de su ser, entonces, gracias al principio de causalidad, podemos, por cima del hombre y de su mundo, ascender al conocimiento de Dios.

Pero el resultado más obvio de esta tesis debe ser la persuasión de que los hombres, ya en el primerísimo amago de una banal pregunta y en el más ligero asomo de un pensamiento cualquiera, nos apoyamos inevitablemente en las intelecciones e intuiciones fundamentales del ser y de sus leyes. Estos conocimientos brotan por su parte de la experiencia del ser que todo hombre posee en la conciencia de sí mismo, en el saber acerca de su yo. Hemos mostrado — realizándolo en nuestro propio esfuerzo pensante — que el hombre puede llegar a conocimientos absolutamente verdaderos. Los hemos alcanzado en nuestra experiencia de conciencia: «pregunto — soy», y en las leyes del pensar y del ser descubiertas con el análisis de la pregunta y explicadas por nuestra experiencia del ser: «En cuanto algo es, lo es necesariamente»; y «en cuanto algo es, tiene su razón de ser». Con esto no sólo se ha comprobado que el positivismo es insostenible. También el escéptico, que quiere dudar de todo conocimiento (en griego: *skepsis* = duda), y el relativista, que no admite verdad alguna absolutamente válida, sino sólo verdades relativas, «verdades según el caso», han quedado superados por razón de la cosa misma, por razón de las condiciones de posibilidad de todo pensar y preguntar. Después de haber refutado las opiniones de los que rebajan el conocimiento humano, nos queda todavía por subrayar, frente a los que lo encarecen en forma idealista, cuán difícil es y cuán expuesto a error está constantemente nuestro conocimiento, aun cuando sea capaz de llegar hasta la verdad última.

El mero hecho de tener que preguntar muestra ya cuán lejos estamos de gozar de una plena posesión del conocimiento. Lo que sabemos lo hemos aprendido preguntando, las más de las veces a otras personas; poco es lo que sabemos por investigación personal de la cosa misma. No nos es dado construirnos edificios intelectuales con conceptos arbitrarios, sino que nuestro es-

píritu — por medio de los sentidos, que con frecuencia se equivocan — debe ir incorporándose fatigosamente al mundo de la experiencia, que además sólo nos presenta su superficie. Por eso debemos dar continuamente vueltas alrededor de una cosa, debemos en cierto modo palparla hasta poderla definir (en latín: *definire* = delimitar), distinguirla de otras cosas y despejarla. Entonces es cuando ya podemos relacionarla con otras cosas, pero tampoco arbitrariamente, sino poniendo en claro los verdaderos presupuestos, condiciones, dependencias y asociaciones que se dan en la realidad. Así nuestro saber avanza lentamente pasando de conceptos a juicios y finalmente, como conclusión de diferentes juicios, a nuevas conclusiones. Hay además que designar con exactitud los diferentes grados de certeza: lo que es posible, no es por ello ya probable; una conjetura no es todavía una afirmación; todo lo afirmado debe convencernos, haciéndosenos inmediatamente evidente o acreditándose como verdadero mediante una prueba mediata. Como el conocimiento es recogimiento y necesita el impulso exterior que viene de la experiencia, se halla en peligro de detenerse en lo exterior, accesorio, secundario y no esencial, haciéndose así «positivista». Incluso grandes y sutiles filósofos, como, por ejemplo, KANT (1724-1804), no llegaron a un conocimiento verdaderamente metafísico, pues el más pequeño exclusivismo en el arranque del pensar conduce a grandes extravíos en el sistema. Esto es también un ejemplo de cómo las tendencias intelectuales de una época — la de KANT tenía graves antecedentes — pueden ejercer influjo aun en los mejores pensadores. Añádanse a esto las fuertes influencias debidas a las disposiciones individuales, a la educación, a las corrientes de escuela, a las condiciones políticas o religiosas, todo lo cual puede poner trabas a nuestro empeño por alcanzar la verdad. Así se comprende que haya sido necesaria una diuturna labor mental de la humanidad para hallar y asegurar críticamente las verdades sobre las que hemos meditado en esta tesis.

GÜNTHER SCHIWY

Resumen.

El racionalismo encarece demasiado el conocimiento humano, mientras que el positivismo lo rebaja. El mismo positivista debe reconocer el hecho de que hacemos preguntas. Tenemos conciencia de las condiciones bajo las cuales es posible el preguntar humano. La pregunta «¿Qué es esto?» presupone algo que tiene una esencia determinada distinguible por su misma determinación. Esta pregunta carecería de sentido si los principios de contradicción y de razón suficiente no fueran por lo menos leyes del pensar. Luego, en mi preguntar me experimento a mí mismo como siendo, como alguien que es; tengo la experiencia de lo que es ser. Al mismo tiempo veo que todo ser, en virtud del ser de que participa, no es contradictorio y posee una razón suficiente. Los principios de contradicción y de razón suficiente resultan ser intelecciones o intuiciones fundamentales, absolutamente válidas, relativas al ser, aun cuando sólo podamos alcanzarlas fatigosamente.

TESIS III

La voluntad humana es capaz de elegir libremente entre valores que se le ofrecen y que reconoce como limitados

El hombre tiene conocimiento de sí mismo, de otros seres y del ser en general; el hombre tiene conocimiento de la verdad. Tal es el resultado de la tesis precedente. Pero el hombre no sólo se conoce, sino también se acepta; no sólo percibe otras cosas, sino las apetece; no sólo especula sobre el ser, sino quiere también tener participación en el ser. El hombre conoce y quiere. Aun antes de conocer es movido por un impulso inmanente hacia la primera percepción; y una vez ha percibido aspira a poseer. Cuando conocemos tenemos en nosotros mismos una imagen mental del otro. Cuando «queremos» al otro, no queremos tener una imagen de él, por verdadera que sea, sino a él mismo. Todo querer y todo apetecer se consuma en el amor, en el hecho de «querer» a una persona no tanto por nosotros mismos, sino por ella misma, queriendo su felicidad mediante nuestra propia entrega a ella.

Con esto se plantean inmediatamente cuestiones: ¿Somos libres cuando nuestro querer va en tal o cual dirección, cuando «elegimos» tal o cual objeto? ¿Estamos quizá sujetos a determinada necesidad que nos impele o hasta nos fuerza? ¿Es la «cuestión del libre albedrío una de esas contra las que se estrella la filosofía» (FEDERICO II de PRUSIA)? ¿O puede más bien confirmar nuestra experiencia cotidiana, a saber, el sentimiento que tenemos de ser libres, en cuanto que obramos diferentemente de lo que el mundo entero nos sugiere y aguarda de nosotros;

el creernos responsables de nuestro obrar, llegando hasta a conflictos de conciencia; el pensar que castigamos y somos castigados con razón, por estar convencidos de que nosotros u otras personas hubiéramos podido obrar de otra manera?

Divergencia de opiniones.

Que el hombre es libre, lo afirman sin restricciones los *indeterministas extremos.* La libertad, tal como la proclama SARTRE (*1905), es arbitrariedad o autonomía absoluta, tal que no deja lugar para Dios y para ninguna clase de orden prefijado al hombre. «Yo no soy señor ni siervo — dice Orestes a Júpiter en *Las moscas* —, yo soy mi libertad, y no hay nada en el cielo, ni bueno ni malo, ni nadie que me dé órdenes.» SARTRE argumenta así: Lo que distingue al hombre del ser infrahumano es la conciencia. Ahora bien, conciencia significa: desligamiento del orden causal del mundo inferior, de las cadenas de la ley inmutable de causa y efecto. Cuanto más se libera de ataduras la conciencia, cuanto más se ve enfrentada a la nada tanto más se realiza. Porque «el hombre no es sino lo que él hace de sí mismo» *(Las moscas).* Sólo de una cosa se debe cuidar: de lograr esta absoluta libertad y de conservarla. Sólo la nada — prosigue — garantiza esta libertad, pero al mismo tiempo condena la existencia humana al absurdo. El hecho de que al hombre sólo aguarde la nada, constituye la angustia de su existencia.

Además de este indeterminismo existencialista, exageran también la libertad humana quienes afirman que la voluntad obra en forma tan espontánea y soberana, que no necesita motivos, y quienes sostienen que el hombre es libre en todas sus acciones. Estas opiniones no responden a la realidad del hombre.

Mas por otra parte tampoco los *deterministas* explican en forma satisfactoria nuestra experiencia cotidiana, al declarar que nuestra conciencia de libertad es una pura ilusión. Según los *materialistas,* los complejos procesos de nuestra psique — que según ellos sólo representan una forma superior de la materia — están en el fondo sujetos, exactamente lo mismo que la materia, a las

leyes de la naturaleza, en las cuales todo efecto está claramente predeterminado y es incluso previsible, con la sola diferencia de que en la esfera de lo humano no conocemos todavía todos los factores. No faltan sociólogos y psicólogos que operan conforme a esta funesta teoría.

También son materialistas, por lo menos *metódicos,* los científicos que no se percatan de los límites del método de las ciencias. Se observan los fenómenos del mundo corpóreo y se formulan teorías para explicarlos, se comprueban las teorías por medio de experimentos y se las expurga de todos los elementos que no se pueden comprobar experimentalmente. Este método científico, muy justificado en su terreno, se extravía cuando se lo convierte en ideología y se exige que absolutamente todo se haya de explicar de esta forma. Así no se puede captar lo espiritual. En efecto, una de las características de lo espiritual es precisamente su inmaterialidad, que no permite que se le aprisione en medidas, números y tablas. ¿Significa eso que no existe el espíritu? ¿No se puede ya dar razón de él, no se lo puede conocer, sino sólo a lo sumo creer? También la libertad humana es indemostrable por los métodos de las ciencias naturales. En efecto, la causa de un hecho B, que no se puede derivar exactamente de A, es el espíritu mismo con su espontaneidad. Por consiguiente, quien no rebase el método de las ciencias naturales, se verá siempre desarmado ante un caso semejante. Como no percibe una conexión necesaria, dirá: «Éste es todavía un terreno desconocido, hay que explorar más hasta hallar la necesaria conexión.» Así no captará nada de la esencia del espíritu y su libertad.

De otra manera, aunque con resultados no menos negativos por lo que hace a la libertad de la voluntad, argumentan los *monistas idealistas:* el mundo es idéntico con el mismo ser absoluto, que es espíritu, idea o voluntad. Del mismo modo que para ellos sólo existe el único ser absoluto y todo lo demás se reduce a momentos de su evolución, así también sólo existe *una* necesidad absoluta, una voluntad, a la que todo obedece. Aquí no queda margen para la libertad del hombre (HEGEL, SCHOPENHAUER).

Prueba.

Debemos, pues, mantenernos en el justo medio entre el determinismo y el indeterminismo exagerado, en una posición que tenga en cuenta tanto nuestra conciencia de libertad y responsabilidad como también lo que hay en nosotros de determinación e impulsión. Pero al hacerlo no debemos pensar y presuponer que la libertad sea sencillamente el bien supremo y que lo que importa es reunir cuanto antes el mayor número posible de argumentos en su favor. De esta manera se da el segundo paso antes del primero y se corre peligro de sobrevalorar la libertad psicológica sin llegar a su última motivación y a las condiciones de su posibilidad. Nuestras reflexiones deben comenzar a un nivel más profundo. Sabemos ya esto: Cuando el hombre conoce, capta *ser,* y *porque* capta *ser,* y en cuanto lo capta, conoce la *verdad.* Algo análogo podemos preguntar acerca de la facultad apetitiva: ¿Qué es lo que apetecemos? Sólo en segunda línea preguntamos: ¿Cómo lo apetecemos? ¿Por necesidad o libremente? Como veremos, lo uno condiciona lo otro. Sólo de esta forma se puede comprender intrínsecamente por qué es libre nuestra voluntad.

Sin embargo, antes de analizar lo que queremos y cómo lo queremos, vale la pena de dar una ojeada al hecho de que realmente queremos — y no podemos menos de querer. Hagamos, en efecto, la prueba de no querer. No lo lograremos. El que pretende no poner ningún acto de la voluntad, por el hecho mismo lo pone y se contradice (como el que sostiene que no existe la verdad y al mismo tiempo presenta su aserción como verdad). El hombre no puede dejar de ser lo que es; SARTRE yerra cuando dice que el hombre debe esquivar las ataduras y que la necesidad no se compagina con una verdadera existencia. Por el contrario, ésta sólo es posible mediante vinculación y necesidad. Es un hecho de experiencia: El hombre «quiere, sí, pero no ha querido querer» (MAURICE BLONDEL, 1861-1949). La fuente de nuestro querer y apetecer no es por tanto nuestra libertad, como si estuviera en nuestra mano elegir entre querer y no querer. Nos sentimos como seres dinámicos. «Así, pues, el primer acto de

la voluntad no se produce por una orden de la razón, sino proviene de instinto de la naturaleza *(ex instinctu naturae)* o de una causa superior» (santo TOMÁS DE AQUINO). Al comienzo de nuestro análisis sobre el libre albedrío se halla, por tanto, la convicción de que nuestro querer procede de una necesidad.

Ahora bien, sería un funesto prejuicio entender por necesidad algo inferior, de menos valor. Del hecho de que nosotros queremos necesariamente se sigue más bien esto: La necesidad, en cuanto compete a la naturaleza de un ente, preserva al ente de caer en una existenncia ontológicamente inferior. Si pudiéramos dispensarnos de querer, nos rebajaríamos al nivel de la vida infraespiritual, de lo meramente instintivo y animalesco, y perderíamos nuestro ser de hombres. Cierto que podemos comportarnos como animales, pero debemos *quererlo,* y no sin culpa: ésta es una nota distintiva, aunque triste, de nuestra inamisible e intransferible dignidad. La necesidad nos mantiene, por tanto, a la altura del ser que nos compete. Este aspecto positivo de la necesidad debería hacernos reflexionar, y no permitir que confundiéramos necesidad y coacción.

Si ahora enfocamos la cuestión de *qué* es lo que queremos, topamos de nuevo con una necesidad. Todo lo que apetecemos debe en algún modo ser. No podemos apetecer la pura nada; esto equivaldría sencillamente a no apetecer. Sin embargo, el nihilista aspira realmente a la nada... No, lo que él quiere es la creación mental, a la que él llama nada, y que tiene por lo menos el ser de su representación mental.

Pero no basta con que todo lo apetecible deba en algún modo ser. Para que algo pueda apetecerse, es todavía necesaria otra cosa: debe tener *valor,* debe ser apetecible para el que lo apetece. Pero ¿en qué consiste el valor de las cosas? En el ser que les es propio. El ser no sólo se distingue de la nada; la participación en el ser determina también el rango de cada ser. Por eso cada ente acepta, afirma y apetece el ser que le corresponde, de modo que en este sentido se puede decir: todo ente tiene valor y es apetecible por razón de su ser, al menos para sí mismo. Pero también tiene valor para otros. En efecto, cada ente, y sobre

todo el ente espiritual, no sólo tiene su propio ser, sino que al mismo tiempo carece del otro y desea enriquecerse con el ser del otro. Así es también correcto decir: Por el hecho de que cada ente representa por lo menos un valor posible para otros, tiene valor y es apetecible. Por consiguiente, la necesidad a que está subordinado nuestro apetito se formula así: Sólo podemos apetecer lo que se nos representa como valor. Pero ¿qué decir de uno que peca o se suicida? Sólo puede hacerlo bajo una apariencia de valor.

Ahora bien, ¿está al arbitrio de cada ente lo que haya de apetecer como valor? Como veremos, también en esto están los entes subordinados a una necesidad, diferente según la naturaleza de cada uno. Esta aserción es evidente en cuanto al cosmos inorgánico, donde las leyes de la naturaleza guían toda acción por determinados carriles. Es también evidente en la esfera de lo vegetal, donde las leyes del desarrollo determinan lo que es necesario a cada organismo para su desarrollo; y cada uno de ellos lo persigue a ciegas, aunque ordenadamente. En cambio, ya en el reino animal, donde nos hallamos con una facultad, no ya espiritual, pero sí sensitiva de conocer, parece como si el animal fuera «más libre» que la planta, y que «elige» entre diversos objetos posibles. Pero esto es sólo una ilusión. Es cierto, sí — y esto tiene su importancia —, que, allí donde se desarrollan órganos del conocimiento, parte de los apetitos necesarios al viviente se desencadenan a través del conocimiento, pero, en tanto se trata de mero conocimiento sensitivo, todo apetito está confinado dentro de los límites fijados por la naturaleza. El pájaro no tiene libertad para construir alguna vez un nido de otra forma, y si salta en un sentido y no en otro, no depende esto de decisión libre, sino que reacciona frente a determinados estímulos en forma fijada de antemano. Como el conocimiento sensitivo es una percepción limitada y superficial de meros fenómenos y con él sólo se conoce lo que favorece la vida animal, así también el apetito sensitivo se mantiene dentro de estos límites.

Ahora bien, ¿qué límites se han fijado al apetito humano, al querer?, ¿o puede fijárselos el hombre mismo? *¿Cómo* quiere

nuestra voluntad, libremente o necesariamente? Por lo pronto, se halla situada ante una necesidad. Antes de querer libremente, debe por necesidad querer en dirección hacia un fin determinado. Para comprender esta aserción y conocer el fin, debemos hacernos cargo de hasta qué punto el apetito humano es un apetito guiado espiritualmente.

Sabemos por experiencia que uno que, siendo hombre, se entregara a sus oscuros instintos y apetitos meramente sensitivos y quisiera renunciar a servirse de la razón, fracasaría miserablemente. Lo que basta al animal para salir adelante, no nos basta a nosotros. El hombre es inconcebible sin reflexión racional y sin un obrar conforme a un plan. Esto se ha expresado con cierto humorismo: «El animal tiene instinto, el hombre tiene que arreglarse con la inteligencia.» Ahora bien, por *querer* entendemos precisamente un apetito que sigue al conocimiento intelectual. Existe una dependencia intrínseca, no ya frente a los objetos particulares del conocimiento, sino frente al fin último del conocimiento intelectual. El fin de nuestro conocimiento es también el fin de nuestra voluntad. Como nuestro conocimiento está dirigido necesariamente al ser, con la misma necesidad lo está nuestra voluntad.

En la *tesis II* hemos hablado de la necesidad inherente a nuestro conocimiento intelectual. Hemos visto que *debemos* necesariamente preguntar: «¿Qué *es* esto?» Esta estructura de la pregunta y de todo juicio nos la encontramos dada. En ella alcanzamos el ser, y así ningún ente es por principio inaccesible a nuestra mirada. De ahí se sigue por necesidad que seguimos preguntando de una cosa a otra, hasta llegar a la contemplación del ser en su totalidad. Ésta es una exigencia que responde al carácter de la vida del espíritu.

¿Qué se sigue de aquí por lo que hace a nuestro apetito intelectual? También éste se dirige necesariamente al ser, en cuanto se nos manifiesta como valor. Y con la misma necesidad tiende a la unión de amor con la totalidad del ser que nos presenta nuestro conocimiento. Como el animal tiende necesariamente a su perfeccionamiento natural, perfeccionamiento que

consiste en enriquecerse con el ser parcial de valores particulares que le están asignados, así el hombre tiende necesariamente a la perfección que le ha sido asignada, la cual consiste en que se una por amor con el ser en absoluto, con el valor en toda su plenitud. Ahora bien, esta necesidad para con el ser sin restricción es la condición requerida para que sea posible nuestra libertad de elección respecto a los seres particulares. ¿Cómo es eso?

Puesto que *necesariamente* aspiramos al valor pleno, por eso somos *libres* respecto a los valores parciales. Habiendo sido creados para el *todo,* podemos desestimar la *parte.* Sólo el valor en toda su plenitud e integridad nos atrae irresistiblemente, nos tiene siempre en agitación y sólo en él llegamos por fin al reposo. Por eso no estamos encadenados necesariamente al valor que no es perfecto y total, sino que frente a él somos libres. Vacilamos frente a un valor particular porque sabemos que es algo parcial, fragmentario, que no es el todo; es algo dependiente, no subsistente en sí mismo. Cierto que en definitiva elegimos entre lo que se nos ofrece; pero en todo caso elegimos. No nos arrastra necesariamente. En nuestra elección se nos hace algo difícil preferir lo que tiene menos valor a lo que tiene más valor. Pero también esto nos es posible. Es que la diferencia entre lo más y lo menos es insignificante frente a la diferencia entre el ser en absoluto y los entes particulares. En efecto, el ser es raíz y fuente de los entes y, por tanto, es de calidad completamente otra, en una dimensión del todo distinta. Sólo a él estamos obligados necesariamente, y ningún valor de nuestra dimensión mundana es capaz de encadenarnos de tal manera que no podamos en cada caso emanciparnos de él haciéndonos libres para esa dimensión del ser que es la nuestra propia. Ésta es la motivación más intrínseca de la libertad humana.

Volvamos a la condición necesaria de nuestra libertad de elección. Tal condición se actúa a base de un juicio sobre la limitación de los valores que se ofrecen a la elección. El juicio se expresará así: El valor que se ofrece no es precisamente el absoluto valor suspirado; junto a él existen todavía otros mu-

chos valores, que no están contenidos en él; no es un valor duradero; no me satisface plenamente. Estas y otras deficiencias de un valor me repelen, y así la necesidad orientada hacia un valor puro y pleno pasa a ser libertad frente a los valores parciales. Se mantiene la tendencia hacia el valor, pero pierde su fuerza irresistible cuando un valor aparece al mismo tiempo, bajo otro aspecto, como disvalor en virtud de nuestro juicio. Por esta misma razón, ni siquiera un ente que se acerca a la perfección es capaz de subyugarnos y fascinarnos totalmente. Sólo a uno podríamos entregarnos sin reservas si nos apareciera inmediatamente como el ser mismo: el absoluto, según la manera de hablar de los filósofos; lo divino de las religiones; el Dios único. En efecto, el ser mismo, aun teniendo algo en común con todos los entes, es de tan diferente calidad, que ninguna suma de entes, aunque fuera matemáticamente infinita, podría compararse con el ser mismo. A este ser aspiramos, pues, necesariamente, y si llegamos a hallarlo, entonces nuestra libertad para con él se transformará en necesidad.

Pero ¿no se nos ha presentado ya Dios en esta forma? Y, sin embargo, podemos desviarnos de Él, podemos no quererlo y rechazarlo. Así es, porque toda manifestación de Dios en este mundo es algo velado, porque está ligada con una negativa a otros valores, con renuncia y vencimiento, porque a Dios sólo se le puede captar con fe, no con visión. Dios es ilimitado, pero se ha limitado para nosotros, y el que así lo prefiera puede tropezar con estos límites, sin darse cuenta de lo ilimitado. Es que Dios quiere que aquí le elijamos y amemos libremente y que sólo después de la muerte gocemos de la visión a manera de fruto sin poder ya separarnos de Él.

Con esto hemos ya salido al paso a otro equívoco, el de creer que la necesidad con que aspiramos al ser implique ya la seguridad de alcanzar la unión con el ser que nos ha sido asignada. La verdad no es ésta. Dado que el ser mismo se nos mantiene velado y debemos, por tanto, atravesar una zona de libertad, podemos abusar de esta libertad, incluso para dar una negativa al fin y meta de nuestro afán. Ésta es una tremenda

posibilidad, de la que el hombre mismo se percata, pues de ahí procede su ansiedad, y esto nutre la legítima desconfianza que toda persona sincera abriga acerca de su libertad.

Una vez que hemos comprendido esta motivación intrínseca de la libertad de la voluntad humana, nos es también más fácil distinguir los puntos más profundos y, por tanto, más peligrosos donde atacan las fuerzas que amenazan a nuestra libertad. En primer lugar, los peligros que pueden amenazar al hombre desde su mismo interior. La facultad volitiva depende del conocimiento, mas por su parte puede también influir en el conocimiento mismo. Toda decisión libre está ciertamente ligada con un juicio de valor, que al mismo tiempo capta el relativo disvalor del ser particular. Pero yo mismo puedo dirigir mi atención de tal manera que conozca lo que quiero conocer y no precisamente lo que es. «El amor ciega» y «fácilmente se cree lo que se desea», dice con razón la sabiduría popular. Se cierran los ojos en lo posible a los aspectos sombríos de un ente, que quizá sólo tiene valor para los apetitos inferiores del hombre. Se disipan con ligereza las razones contrarias, se miran globalmente las ventajas, y luego nos extrañamos de que lo así enfocado nos atraiga de un modo casi irresistible. Pero sólo «casi». Si digo «irresistiblemente», vuelvo a pronunciar ya un falso juicio de valor en mi favor. Además, no necesitamos volver a explicar hasta qué punto entiende falsamente su libertad quien piense que para salvarla tiene que negar la existencia de Dios y, por consiguiente, acoraza su intelecto contra las pruebas de su existencia y contra la revelación divina, y lo rellena exclusivamente de lecturas ateas; porque sólo quiere afirmarse a sí mismo y aborrece todo lo que encuentra previamente dado.

Otros peligros interiores se quieren y se fomentan quizá menos conscientemente: son los procedentes de taras hereditarias, de debilidades de carácter, de trastornos patológicos. Pueden darse casos en que una cosa se imponga y al mismo tiempo impida un enjuiciamiento imparcial, hasta el punto de que uno caiga víctima de ella sin que se pueda hablar de culpa.

Al hablar de las fuerzas o factores internos quedan ya men-

cionados los externos, en cuanto que éstos nada pueden si no hallan puntos internos de ataque, es decir, si no se alían con nuestros factores de tentación. Esto lo saben muy bien los *managers* de la publicidad moderna, de los anuncios y de la propaganda política de masas. Conocen, por ejemplo, muy bien la vida instintiva del hombre, que tantas veces pugna contra el conocimiento espiritual y trata de tiranizarnos: por eso recurren a la sexualidad y procuran que se imponga en la vida pública y... que les llene a ellos los bolsillos. Se sugieren a las gentes necesidades en las que por sí mismas no habrían pensado en forma tan exorbitante. Si uno no conserva el dominio de sí, se merma funestamente su libertad. Con el tiempo va corrigiendo, con frecuencia insensiblemente, sus anteriores criterios y acaba sorprendiéndose de su nueva reacción ante determinados valores parciales... Por todo esto se puede comprender hasta qué punto la libertad se ha dado al hombre sólo para un período de su existencia o — podríamos también decir — se le ha impuesto como quehacer al que debe dar cima. Esta libertad de elección es facilitada por multitud de necesidades, y el sentido interno de nuestra libertad de elección consiste en crear continuamente nuevas ligaduras y necesidades, en elevarse voluntariamente a la contemplación amorosa del ser eterno, en elegir, entre los entes que son objeto de elección, sólo los que ligan cada vez más al hombre con lo absoluto. La libertad logra su perfeccionamiento en la entrega, en la necesidad superior del amor eterno de Dios.

GÜNTHER SCHIWY

Resumen.

La libertad de elección del hombre es para los indeterministas extremos una radical exención de ligaduras, y para los deterministas sólo una apariencia. Por el contrario, es posible comprobar que el hombre está por su naturaleza sujeto a ciertas necesidades que al mismo tiempo hacen posible la libertad de su voluntad. 1) El querer humano recibe su último fin del conoci-

miento intelectivo. 2) Como éste está orientado al ser en su totalidad, así también la voluntad aspira al valor perfecto, absoluto. 3) Dado que necesariamente aspiramos al todo, somos libres frente al valor imperfecto, frente a la realización parcial. 4) En tanto nos está velado el valor perfecto y absoluto, tenemos también libertad de elección para con él. Ésta, en la comunión con el absoluto, es elevada a una necesidad superior, que al mismo tiempo lleva a su perfeccionamiento nuestra libertad frente a lo no absoluto.

TESIS IV

El hombre es espíritu y materia. El alma realiza la misteriosa unidad de estos dos extremos

El hombre es espíritu. El hombre no está, como el animal, confinado en un mundo limitado, que de una vez para siempre pone barreras inexorables a sus posibilidades de desarrollo *(tesis I)*. Con el conocimiento mismo rebasa ya el hombre toda barrera: todo lo que en algún modo es, puede al menos en principio ser conocido por el hombre. Por consiguiente, el conocimiento humano en cuanto tal no se desenvuelve dentro de un marco dado, aun cuando no falten personas que, condicionadas psicológicamente, adolezcan de exclusivismo, estrechez de espíritu y hasta torpeza y estupidez. Esta apertura del hombre a todas las cosas, su conocimiento intelectual, no apunta sólo a la captación de un objeto, sino por encima de esto a penetrar en las conexiones que reinan entre las cosas y en las últimas leyes fundamentales del ser: en la cosa concreta conocemos lo universalmente valedero, conociéndonos incluso a nosotros mismos *(tesis II)*. Asimismo, nuestra voluntad no es un mero impulso guiado por instintos. El querer humano es un querer razonable, que se determina a sí mismo con libertad. Orientado como está a todo lo bueno, un bien finito no puede satisfacerse del todo y por esto se mantiene libre frente a todo lo que es finito *(tesis III)*.

Pero el hombre no es sólo espíritu. Su cuerpo se compone de átomos, que están sujetos a las mismas leyes que los átomos de la materia inanimada. Se puede medir y pesar el cuerpo humano como cualquier otro objeto material.

El hombre no es sólo la suma de espíritu y materia. Su cuerpo no es sólo materia, como una mesa o una lámpara; es un cuerpo vivo dotado de sensibilidad y de vida. Su espíritu no es puro espíritu: depende siempre del conocimiento y apetito sensitivo, que en cada caso le sirven de intermediarios con los objetos.

Pero ¿cómo puede el hombre ser a la vez espíritu y materia? ¿Cómo «obran» los dos juntos? ¿Cómo puede la materia actuar sobre el espíritu? ¿Cómo puede el hombre, compuesto de espíritu y de materia, ser un todo uno?

Divergencia de opiniones.

Conforme a la doble naturaleza, una en su dualidad, del hombre, existen dos teorías del hombre, unilaterales y exclusivistas, cada una de las cuales enfoca un solo aspecto y por ello no responde a la realidad: el espiritualismo extremo y el materialismo.

El *espiritualismo* extremo, que apenas si tiene hoy representantes, sólo reconoce como verdadero ser lo espiritual. Lo no espiritual no es realidad, sino mera apariencia, que tras atento examen se revela como nada.

El *materialismo,* en cambio, sólo reconoce realidad a la materia. Pensar, querer, sentir, y hasta la vida en general no son sino determinadas formas de manifestarse la materia y pueden explicarse exhaustivamente como estados de energía de los átomos. Una forma tan crasa de materialismo fue defendida en la antigüedad por DEMÓCRITO; el siglo pasado fue resucitada y propagada por BÜCHNER, VOGT y E. HAECKEL. En este sentido gozó de una celebridad nada recomendable el dicho de BÜCHNER, según el cual los pensamientos no son sino excrementos del cerebro, como la orina es secreción de los riñones.

Contrariamente a este «materialismo vulgar», el *materialismo dialéctico* concede que la vida y muy en particular el espíritu no se pueden explicar por leyes fisicoquímicas. Frente a la materia muerta, la vida es algo nuevo, superior; el espíritu es a su vez cualitativamente distinto, todavía más superior. Pero esto supe-

rior debió surgir de la materia inanimada por evolución en saltos dialécticos.

A esta teoría hay que oponer ante todo que una causa no puede producir algo que sea superior a ella misma. El plus de realidad en que el efecto superaría a la causa — en nuestro caso: la vida y el espíritu —, habría debido proceder «de la nada». Esto es imposible: contradice al principio ontológico de la razón suficiente. Si la materia hubiera de producir de sí misma la vida y el espíritu, debería ser, por lo menos en germen, viva y espiritual. Pero en este caso el materialismo dialéctico, contrariamente a la intención de sus representantes, recaería en un espiritualismo [1]. Aquí también (como en la *tesis III*) habría que hablar de materialismo *metódico:* Como el método científico con sus instrumentos — por ejemplo, el bisturí del cirujano — no puede descubrir el alma en el cuerpo humano, hay científicos que niegan la existencia del alma. Esto es precipitado y acientífico.

El espiritualismo extremo y el materialismo son doctrinas monistas: sólo admiten un aspecto único de la naturaleza uni-dual del hombre, a saber, el espíritu o la materia. El *dualismo* radical admite, sí, uno y otro — espíritu y materia, alma y cuerpo —, pero como dos sustancias autónomas, una junto a otra, sin unión intrínseca, que sólo extrínsecamente ejercen influjo recíproco. Tampoco este dualismo, tal como lo sostuvo sobre todo DESCARTES (1596-1650), tiene en cuenta la unidad dual del ser humano.

Conceptos.

¿Qué es *espíritu?* A esta pregunta responderán muchos que el espíritu es lo inmaterial, lo no material. Esta respuesta es sin duda alguna exacta, pero dice demasiado poco. No nos dice lo que es el espíritu en sí. Sobre este particular debemos consultar nuestra propia experiencia. Cuando conozco yo algo, no sólo capto un objeto, sino que además de esto experimento inmedia-

---

1. De esto se tratará más en detalle en las *tesis X y XI.*

tamente lo que es conocer, lo que es espíritu. Si quiero expresar en conceptos este dato inmediato, puedo decir: El espíritu es un ser que no sólo es, sino que además, con reflexión inmediata, tiene noticia de este «es». O, dicho brevemente: Espíritu es un ser que «está consigo».

La *materia* es lo opuesto del estar consigo, propio del espíritu, es algo yuxtapuesto (espacialidad) y sucesivo (temporalidad). Por eso no se puede definir la materia positivamente, puesto que ella misma no es positiva. Por ende, sólo se la define negativamente: La materia es un «ser fuera de sí», algo que no está consigo.

Presupuestas estas dos definiciones, preguntémonos ahora en qué forma el espíritu y la materia constituyen en el hombre un todo uno. Esta unión que buscamos del espíritu y de la materia, ¿es algo así como una unidad de *acción*? ¿O es una verdadera unidad de *ser?* Para poder responder a estas preguntas necesitamos esclarecer todavía algunos conceptos.

Por nuestra propia experiencia interna sabemos originariamente lo que significa «acción», obrar. Cuando queremos alcanzar algo, cuando nuestra voluntad se extiende hacia algo, entonces dirige nuestra atención a este fin; pone en tensión nuestros órganos sensitivos para que podamos mirar con fijeza y claridad u oir con exactitud. La voluntad provoca en nosotros estos actos de atención, así como de mirar u oir con tensión: influye en forma característica en su origen: los causa. Nuestra voluntad es la *causa eficiente* de estos actos conscientes (entendiendo por causa lo que influye en la existencia de otra cosa). En realidad, la atención y el ver u oir no son actos de la voluntad sino de nuestra facultad cognoscitiva. La voluntad no es sujeto de estos actos, no penetra en ellos, manteniéndose únicamente, por decirlo así, en presencia de los mismos; sólo los impulsa «desde fuera». Por eso la causa eficiente es sólo una causa *extrínseca*. Lo mismo se diga de la causa final que dirige toda la acción.

Pero existe también una causa *intrínseca,* que influye internamente en la existencia de estos y de todos los actos conscientes.

Ésta es nuestro yo consciente. Todos los actos conscientes son actos de un yo, son siempre mis actos. Los actos y yo forman una unidad, que es más íntima y más fuerte que la unidad externa de acción. Es una unidad en el *ser*. Al mismo tiempo el yo es determinado por los diferentes actos; es lo determinable. Los actos son lo determinante. Con un término que procede de otra esfera (materia bruta - forma técnica) se designa a lo determinable como causa material, y a lo determinante como causa formal. Todavía podemos precisar más cómo en nuestro caso el yo es causa material, y el acto consciente, causa formal: El yo es portador de los actos, es subyacente a ellos: es *sujeto*. Un sujeto que por su parte no es llevado o sostenido por algo distinto, que es por tanto soporte último, sujeto último, es a lo que llamamos *substancia* (latín: *substare* = estar debajo, subyacer). La substancia es lo que es en sí, lo subsiguiente. Los actos conscientes, en cambio, que son sostenidos por el yo, son solamente *accidentes* (latín: *accidere* = acaecer, sobrevenir). Así pues, habremos de preguntar con más precisión si la materia y el espíritu en el hombre constituyen una unidad intrínseca de ser, algo así como el yo-sujeto y los actos-accidentes, aunque en realidad de una índole todavía más profunda y fundamental.

Prueba.

Comencemos por dejar sentado el hecho de que el espíritu puede influir, e influye constantemente, en la materia. Esto es algo obvio que experimentamos a cada momento: yo tomo la resolución de ir de paseo y, en efecto, voy de paseo. En este caso mi espíritu pone en movimiento mi cuerpo.

Pero sólo desde hace unos decenios se ha descubierto claramente cuán radicalmente influye el espíritu en la materia corporal. Se ha observado que problemas no resueltos del espíritu (del «alma») pueden originar enfermedades corporales. S. FREUD, fundador de la psicología profunda, creía todavía que un instinto insatisfecho era la causa de estas enfermedades de origen psíquico. Pero hoy día sabemos que un instinto insatisfecho, es

decir, un instinto que por una razón o por otra no llega a saciarse, no es necesariamente causa de enfermedad. En cambio, si lo insatisfecho es, no ya el instinto, sino el hombre entero, entonces esta insatisfacción espiritual es casi siempre causa de enfermedad, a veces incluso de muerte. Así en la psicopatología (= ciencia de las enfermedades del alma) actual no se habla ya con frecuencia de mera frustración del instinto (= insatisfacción del instinto), sino de frustración existencial. Autores modernos, como V.E. FRANKL, ven con toda razón en la frustración existencial la razón latente en toda enfermedad de origen psíquico.

Como ejemplo de tal frustración existencial que afecta al cuerpo entero, podemos citar a los prisioneros que aguardaban su liberación en algún campo de concentración. Ya en el otoño — refiere un psicólogo que se hallaba prisionero en uno de aquellos campos — se esparció el rumor de que los prisioneros serían licenciados en navidad. Algunos acogieron tales rumores con gran escepticismo, mientras que otros abrigaban grandes esperanzas. Cuando llegó el día de navidad y se demostró finalmente la falsedad de los rumores, no pocos prisioneros enfermaron de tifus, del que murieron en pocos días, principalmente entre los que habían puesto todas sus esperanzas en una próxima liberación. Tales casos fueron examinados cuidadosamente. A. JORES resume así el resultado de las investigaciones (de CANNON, GUTZEIT, SCHLEICH, RICHTER y otros): «Quizá precisamente ese problema... digo la cuestión acerca del momento de la muerte, es un problema no somático, sino psicológico. Ahora bien, esto querría decir que la causa inmediata de la muerte se halla en la esfera psicológica. Muchas enfermedades sólo serían mortales por el hecho de restringir más y más las posibilidades del hombre poniéndolo en un estado de desesperación. Si la desesperación significa muerte, entonces la esperanza significa vida...»

El espíritu influye en la materia corporal. Pero también viceversa: el cuerpo influye en el espíritu. Esta aserción es tan obvia como la primera. Sabemos perfectamente esto: cuando abro los ojos y miro un objeto, mis ojos son alcanzados por fotones; con ello no sólo se produce una modificación material en la retina,

sino también una sensación consciente de luz y la percepción de una figura, y finalmente el pensamiento. Sabemos también cómo productos químicos (el alcohol, los barbitúricos) perturban la conciencia. Hay otros productos químicos (como la cafeína, la pervitina) que estimulan la actividad mental. Investigaciones modernas, por ejemplo sobre el uso de la mescalina, muestran con toda claridad que a determinados estimulantes químicos responden determinadas reacciones psíquicas.

El espíritu influye en la materia, y la materia influye en el espíritu. Por consiguiente, el espíritu y la materia no están yuxtapuestos o superpuestos sin relación alguna, sino que constituyen un todo y ejercen una «acción» recíproca.

Aquí tropezamos ya con la primera dificultad: ¿Cómo puede la materia influir sobre el espíritu? ¿Cómo puede una causa material (el café, por ejemplo) producir un efecto espiritual (estimular la actividad mental)? ¿Cómo dos principios contrapuestos, como el espíritu y la materia, pueden constituir un todo, un hombre uno?

La respuesta es la siguiente: Porque *el espíritu es la forma de la materia.* Esta máquina de escribir, por ejemplo, con la que ahora escribo, es a no dudarlo un trozo de materia. Sin embargo, el inventor y el constructor le han infundido cantidad de espíritu: las diferentes piezas están formadas y dispuestas de manera tan apropiada, que el conjunto tiene un sentido concreto, el de ser máquina de escribir. Así pues, también aquí tenemos un espíritu que da forma a la materia y juntamente con ella constituye un todo. Únicamente este espíritu que late en la máquina de escribir no es ya un espíritu vivo: no es ya espíritu que conoce, no posee conciencia de sí; es una organización y estructura que el espíritu humano ha depositado en la materia, se lo ha impreso: una forma no viva, «muerta». De la máquina de escribir podemos decir que es «espíritu objetivado».

De este ejemplo resulta claro que el espíritu puede configurar la materia, que el espíritu puede dar forma a la materia. Algo parecido sucede en el hombre: el espíritu penetra la materia y le da forma, constituyéndola en un cuerpo que posee vida

y está provisto de diferentes órganos sensitivos. En el hombre, el espíritu anima a la materia; aquí es una forma viva. A este espíritu, en cuanto se modela su cuerpo, lo llamamos alma.

El alma obra en el cuerpo y por medio del cuerpo. El cuerpo es el medio a través del cual el alma se pone en contacto con el mundo. A través del cuerpo (por medio de los órganos de los sentidos) conoce el hombre, pero el conocer mismo es algo anímico. Por medio del cuerpo expresa el hombre el estado de su alma: el semblante, los ademanes de una persona nos dan noticia de su alma.

Aparece clara la diferencia entre el hombre y la máquina de escribir. En la máquina de escribir el espíritu ha quedado totalmente absorbido en la materia: ya no es espíritu vivo. Cuando el espíritu no se pierde totalmente en la materia nos hallamos en presencia de un ser vivo. Si el espíritu pierde todavía menos de su propiedad de estar consigo, entonces nos hallamos ante el animal dotado de vida y sensación. Pero si el espíritu, pese a la materia a la que conforma, «está consigo» en sentido propio, entonces se trata de un ser que, aunque posee también materia, vive además y está dotado de sensación y de auténtica espiritualidad. Tal es el hombre. El hombre no es sólo «espíritu objetivado», sino que también subjetivamente, como sujeto, como yo, posee espiritualidad.

El espíritu del hombre no es espíritu puro, sino espíritu en la materia: alma. El término «alma» se usa con frecuencia en sentido más lato para significar todos los actos de pensar, querer y sentir. En el sentido estricto de la palabra significa alma el fundamento, siempre idéntico a sí mismo, sostenedor del flujo continuo de la conciencia. En este sentido, el alma es sujeto, o más exactamente substancia, fondo subsistente del que brotan el conocer, el querer y el sentir.

El alma como *substancia* no es en nosotros un dato inmediato de conciencia. En efecto, sólo experimentamos lo que se manifiesta en la conciencia. El alma como substancia es algo que precede a la conciencia; es el fondo mismo del que brota la conciencia. Si queremos por tanto formular enunciados esenciales sobre

el alma substancial, debemos aplicar el principio: «La operación responde al *ser.*» De la naturaleza de la operación deducimos la naturaleza del ser.

Que el alma humana es en sí misma substancia, que no es, digamos, mera parte de un alma universal del mundo, se sigue de la *tesis III*: La *libertad* supone esencialmente esa autonomía del determinarse a sí mismo, que sólo puede fundarse en una substancia. No la parte, sino el todo autónomo, es el que decide y es responsable de la decisión. Como el hombre es capaz de decisión libre, debe poseer la autonomía que es necesaria para ello. Pero esto significa que su alma es el soporte o sujeto último de las decisiones morales, que es, en una palabra, substancia.

De la operación espiritual deducimos también otras propiedades fundamentales del alma. Nuestro conocer y querer no está sujeto a la fundamental estructura espaciotemporal de la materia. La *tesis II* nos ha mostrado que nosotros no sólo podemos conocer objetos determinados en forma sensible y accesibles a los sentidos; precisamente el conocimiento filosófico, pasando por encima de las barreras del espacio y del tiempo, y más allá del campo de experiencia de las cosas mundanas, avanza hasta el ser en cuanto tal, el ser en absoluto. Especialmente la penetración en las leyes fundamentales del ser y del pensar prueba el rango espiritual de nuestro conocimiento. Cierto que tal penetración y convicción es preparada por diferentes explicaciones: debemos comprender los conceptos de que nos servimos. Pero la visión en que a uno «se le revela algo de repente» no es un hecho meramente temporal; es como un relámpago de conocimiento, que de un golpe ilumina y hace transparentes grandes conexiones. Todos los procesos de demostración tienen también precisamente su sentido en el hecho de que todas las consideraciones convergen de repente en una convicción: «Sí, así es en realidad.» Sólo entonces llega el espíritu a la meta, quizá tras largos caminos y hasta rodeos; por lo menos momentáneamente se halla «consigo», en la lúcida claridad que es propia de su ser. Lo mismo sucede, como lo ha demostrado la *tesis III*, en el caso de la voluntad humana: No estamos encadenados necesariamente por valores

particulares y bienes parciales tangibles y visibles, no debemos necesariamente ceder al estímulo, quizás apremiante, que se nos presenta *hic et nunc*, en estas circunstancias concretas. La voluntad es más bien capaz de alzar el vuelo y elevarse a la aceptación del valor en sí, del bien en cuanto tal. Penetra por tanto en una zona de vigencia incondicional, que por consiguiente no está tampoco condicionada por las leyes del espacio y del tiempo. Así la voluntad es libre. La voluntad libre goza de verdadera disposición de sí misma.

Ahora bien, como nuestra operación de conocer y de querer no está internamente ligada en forma espaciotemporal, sino que es espiritual en su ser en sí y disponer de sí, así también debe ser de la misma categoría espiritual nuestra alma, que es el sujeto de tal operación. El alma humana es alma *espiritual,* es espíritu. Con esto queda también en el fondo demostrado que nuestra alma no es extensa o compuesta. El «estar consigo» del espíritu en su claridad cognoscitiva y en su libre disposición de sí, se contrapone al ser fuera de sí, propio de la materia, a su yuxtaposición y sucesión. Así como nuestro obrar espiritual es simple en la visión y en la decisión libre, así también el soporte o sujeto de este obrar, nuestra alma, debe ser simple en cuanto al ser. La propiedad más importante del alma, su inmortalidad, será objeto de la tesis siguiente.

El alma humana es, por tanto, una substancia espiritual simple. Pero de nuevo vuelve a plantearse la cuestión de cómo algo simple y subsistente puede ser la «forma» del cuerpo material con sus múltiples miembros y potencias. El problema es tan arduo, que ni siquiera los grandes filósofos de la antigüedad anteriores al cristianismo lograron darle una solución definitiva; santo TOMÁS DE AQUINO fue el primero que lo esclareció radicalmente. Precisamente por el hecho de ser el alma substancia, no puede ser una forma meramente accidental que se añada a la substancia material, como se puede decir de la forma técnica de instrumento que en la máquina de escribir se añade a la materia bruta (hierro, etcétera). También nuestros actos conscientes, cognoscitivos y apetitivos, son meros accidentes del yo que los sostiene. Pero

ahora se trata precisamente de la estructura interna, ontológica, de este yo o sujeto substancial. Debe, por tanto, tratarse de una unión de espíritu-alma y cuerpo-materia, que se actúa al nivel fundamental del ser substancial. Con otras palabras, se trata de *unión substancial.* El alma del hombre posee el rango inamisible de subsistencia espiritual, pero al mismo tiempo comunica su virtud entitativa a un «trozo» de materia espaciotemporal, que de esta manera, desde dentro, se «forma» para venir a ser su cuerpo. Es el principio de unidad en esta unidad dual de espíritu y materia que constituye este ser casi contradictorio que es el hombre. Ahora hemos dado propiamente la respuesta a una cuestión que habíamos planteado ya al principio: ¿Cómo puede la materia influir en el espíritu? ¿Cómo puede, por ejemplo, el café producir un estímulo de actividad espiritual?

A esto se responde: Porque el mismo espíritu humano es en todo caso espíritu en la materia, porque es alma. Pensemos en la máquina de escribir. También ella posee espíritu, aunque desde luego objetivado. Si con un pesado martillo hago añicos la máquina, no destruyo sólo materia, sino también espíritu: se destruye el todo dotado de sentido. El martillo puede influir en el espíritu si este espíritu ha venido a ser principio formal en la materia. Algo análogo sucede en el hombre. Si un objeto material actúa sobre su cuerpo, actúa necesariamente también sobre su espíritu, porque este espíritu es alma, o sea, un espíritu que penetra, dándole forma, a la materia del cuerpo.

Una segunda dificultad debemos todavía insinuar aquí. Hemos hablado del espiritualismo y del materialismo como de dos concepciones unilaterales del ser del hombre, que sólo tienen en cuenta uno de los dos principios (el espíritu o la materia). Ahora bien, hay que dar razón de la realidad tanto del espíritu como de la materia. Pero ¿quiere esto decir que el espíritu y la materia están ahí sencillamente como dos extremos opuestos sin que se puedan explicar ulteriormente? ¿Significa esto que a fin de cuentas existen dos principios que con iguales derechos y necesariamente están yuxtapuestos o contrapuestos? De ninguna manera. Toda auténtica filosofía debe en último término reducir a unidad

el contraste entre espíritu y materia; debe explicar o la materia en función del espíritu o el espíritu en función de la materia. En este sentido metafísico somos nosotros espiritualistas. En efecto, si bien tomamos completamente en serio la realidad de la materia, la explicamos, sin embargo, por el espíritu; esto se hace en la metafísica de la materia, donde se muestra que la materia no es un principio primigenio equiparado con el espíritu, sino que es el extremo opuesto, realizado, del espíritu. La materia es un «ser fuera de sí», mientras que el espíritu es un «ser que está consigo».

La recta doctrina sobre el ser del hombre es de la mayor importancia para nuestras convicciones teoréticas, como también para nuestro comportamiento práctico. Nos hallamos en constante peligro de contar — en sentido materialista, porque queremos «tocar con los dos pies el suelo» — únicamente con los materiales, las circunstancias y los resultados tangibles y numerables, o de elevarnos, en sentido espiritualista, a las alturas de deseos ideales y de sueños heroicos, despreciando y sobrevolando las serias condiciones de la vida y la áspera realidad de todos los días. El verdadero camino se halla en el medio. Lo espiritual tiene la preferencia: nosotros damos nuestra adhesión a los elevados fines de la vida. Pero en nuestros proyectos y en nuestra acción debemos contar con las condiciones materiales de la vida: con nuestras fuerzas corporales, con nuestra vista (aguda o corta), con nuestra memoria (buena o menos buena).

En lo que aquí hemos dejado dicho sobre el ser del hombre se fundan las importantes aserciones de la tesis siguiente sobre la inmortalidad del alma y sobre la suerte eterna del hombre *(tesis V)*, como también la vinculación del hombre a la comunidad y a la historia *(tesis VI y VII)*.

CARLOS CIRNE-LIMA

Resumen.

El hombre es un ser a la vez espiritual y material. Por eso es imposible una explicación unilateral (monista) del hombre partiendo sólo del espíritu o sólo de la materia. Pero el espíritu y la

materia no se hallan en el hombre yuxtapuestos sin conexión, ni actúan recíprocamente sólo desde fuera, sino, como hoy día lo muestra sobre todo la psicología de profundidades, están íntimamente ligados entre sí. El espíritu, en cuanto es alma, se forma su cuerpo de la materia. El espíritu-alma y el cuerpo-materia están unidos substancialmente en el hombre. Por eso el hombre es por su ser mismo una unidad dual de espíritu y cuerpo bajo la dirección del alma espiritual.

TESIS V

El hombre tiene un destino eterno sobre el que él mismo decide en su existencia mortal

El hombre es una unidad esencial formada de materia y espíritu. Por su corporeidad el hombre está inserto en el ritmo de la naturaleza y juntamente con ella está sometido a la ley del «¡Muere y llega a ser!» Sin embargo, gracias a su alma espiritual supera al mismo tiempo la corruptibilidad de la naturaleza y busca su centro en lo supratemporal. Así el espacio vital del hombre abarca desde su mismo origen el tiempo y la eternidad; el hombre es ciudadano de ambos mundos. Ahora bien, esto implica que ninguna acción humana queda absorbida por lo temporal, sino que toda decisión y acción en el tiempo tiene al mismo tiempo significado para la eternidad; además el hombre, con la forma global de su existencia mortal, decide sobre la índole de su suerte eterna. Esto vamos a desarrollarlo en las páginas que siguen. A la vez se mostrará que el hombre por su mismo origen está abierto ya en esta existencia temporal a una llamada de la eternidad.

Divergencia de opiniones.

No siempre entiende el hombre en la misma forma su doble anclaje en el tiempo y en la eternidad. Con mucha frecuencia se presta demasiado poca atención a uno de los dos polos o se pierde completamente de vista. El tenor de vida frente a la vida que caracteriza cada vez más a Europa y a la entera civiliza-

ción occidental, es una pérdida progresiva de la visión de la eternidad y un sumergirse en lo temporal. En gran parte de la vida se va poniendo cada vez más al servicio de valores perecederos. El interés por la existencia se va reduciendo a elevar el nivel de vida y la comodidad y a asegurarse un porvenir «sin preocupaciones». Precisamente los bienes que constituyen la prosperidad económica, precisamente los que el hombre no puede llevarse a la eternidad, son los que ocupan el centro de sus esfuerzos y de sus preocupaciones.

A la exclusivista «moral de tejas abajo» de nuestro materialismo práctico occidental, se contraponen formas no menos exclusivistas de la «moral» oriental «del más allá». Por ejemplo, las doctrinas indias de salvación presuponen tal penetración del hombre por el sentimiento de su destino eterno, que la dimensión temporal de su existencia queda reducida a una mera silueta de la eternidad. Pero, al desrealizarse la existencia terrestre hasta convertirse en mero velo de la eternidad o en mero sueño de divinidad, pierde el carácter de campo de batalla y de lucha decisiva, en el que el hombre mismo decide de su suerte eterna acreditándose mediante actos libres. Las doctrinas de la ley eterna del mundo, de la fijación inmutable del destino, del *fatum* o del *kismet*, según las cuales el hombre, mediante una actitud de aceptación pasiva o una ascética de retraimiento del mundo, debe mantenerse alejado de lo perecedero, son expresiones de esta concepción fundamental que da su impronta a todas las religiones orientales.

El bolchevismo adopta una curiosa posición intermedia entre la moral mundana occidental y la moral oriental del más allá: también aquí se observa una profunda preocupación por la disolución del hombre en lo «eterno». En efecto, el hombre individual es en esta ideología sólo un momento de transición en el proceso dialéctico creativo de la materia «eterna», de la que todo procede y que aparece, por tanto, como una caricatura de la divinidad. Conforme a esto, el individuo debe quedar completamente absorbido en el servicio a lo colectivo y poner toda su esperanza en la consumación futura, de la que él mismo no ha

de gozar. Pero de esta manera el fin de toda evolución y de todo sacrificio queda reducido a algo puramente material y de tejas abajo: el paraíso en la tierra.

La filosofía cristiana profesa una equilibrada unidad superior de los componentes de tiempo y eternidad en el ser humano: En el fondo la vida humana no es ni una temporalidad sin eternidad ni mera manifestación de una eternidad sin tiempo, sino peregrinación por el tiempo a la eternidad, en la cual el hombre, mediante la forma que da a su vida en el tiempo, decide por sí mismo cómo ha de ser su vida en la eternidad.

Prueba.

En primer lugar hay que mostrar que el hombre, en consideración de su alma espiritual, es inmortal y tiene por tanto un destino eterno. Partiendo de aquí se comprenderá luego en qué sentido el hombre *decide* de su suerte eterna en esta existencia mortal.

«Existencia mortal» significa una existencia sujeta a la muerte. Ahora bien, la muerte es la cesación de la vida. La muerte, tal como la observamos en el mundo de la vida corpórea, consiste en una desintegración del viviente que se resuelve en sus partes constitutivas, las cuales, después de la extinción de la vida del todo, siguen existiendo por su cuenta en otra forma. Así, por ejemplo, después de la muerte del hombre sus moléculas de albúmina no están ya sujetas a las leyes finales que rigen la vida humana, no tienen ya participación en el modo de ser humano, sino se comportan conforme a leyes propias. La experiencia enseña que en todos los vivientes corpóreos, al cabo de cierto tiempo, por causas internas o externas, sobreviene por necesidad natural la muerte con la resolución del todo vital en sus partes. Cuanto más complicado es un organismo, tantos más puntos vulnerables ofrece a la muerte. Por consiguiente, el hombre, por lo que se refiere a su existencia corpórea en el mundo, es mortal y corruptible como la entera naturaleza animada.

Sin embargo, inmediatamente surge la cuestión de la inmorta-

lidad en consideración de la diferente naturaleza del alma humana. Por nuestra «alma-espíritu» hemos de entender nuestro propio yo, considerado como origen y soporte o sujeto de nuestra vida espiritual (y también, por lo menos en parte, de la vida sensitiva y corpórea). Nuestros actos espirituales y conscientes — conocer y querer — no están, a diferencia de los complejos corpóreos, compuestos de partes, sino son en sí mismos simples *(tesis IV)*. Ahora bien, en la índole de sus actos se notifica el modo de ser del alma. Por consiguiente, nuestra alma-espíritu, en cuanto origen y soporte de actos simples, es en su misma esencia simple y no puede, por tanto, resolverse en partes. Ni siquiera los actos y potencias del alma deben considerarse como tales partes. En efecto, nuestra alma-espíritu no está constituida de actos y potencias como de partes, sino que, por el contrario, todos estos actos y potencias brotan de nuestra alma-espíritu una y son sostenidos por ella, es decir, presuponen el alma-espíritu como ya subsistente en sí. En el fenómeno límite de la llamada disociación de la personalidad, no se trata de división del yo (sujeto de conciencia), sino de los actos de conciencia del yo. Precisamente este mismo yo uno experimenta la «disociación», está pues por encima de ella. De aquí se sigue que en cuanto a nuestra alma-espíritu no somos pasibles de muerte por resolución y desintegración en partes integrantes.

Pero ¿significa esto ya que nosotros, en cuanto a nuestra alma-espíritu, seamos ya inmortales y tengamos por tanto un «destino eterno»? ¿No es posible que cese la vida en otra forma que por la resolución en partes, en alguna forma que pueda afectar también al alma-espíritu? Tal forma de muerte implicaría una cesación de la vida sin que quedara ninguna parte anterior como «resto» o «huella» del viviente muerto; es decir, un sumirse en la nada, sin dejar rastro ni huella, un aniquilamiento absoluto del ser. ¿No es todo lo de este mundo, incluso el alma espiritual humana, susceptible de tal aniquilamiento absoluto del ser? En realidad, nada que sea finito y mudable existe, como se mostrará más adelante, en virtud de su propia esencia. Cesaría absolutamente de vivir y hasta de ser en el momento

en que dejara de infundírsele el ser y la vida, en el momento en que la absoluta fuente de vida — que descubriremos ser Dios — le negara el ser. En este sentido no repugna que nuestra alma llegue a morir (sumiéndose en la nada). Por consiguiente, la cuestión acerca del destino eterno del hombre se formula en estos términos: ¿Hay alguna razón de suponer que Dios, una vez que ha creado el alma-espíritu, no haya de retirarle ya el ser y la vida?

La única razón de esto podría ser que lo exigiera así el sentido ontológico del alma espiritual creada. En efecto, en este caso procedería Dios en sentido contrario al ser, si sólo por algún tiempo confiriera al alma el ser y la vida; estaría en contradicción con su propia idea creadora, en la que diseñó el sentido ontológico del alma-espíritu.

Ahora bien, de los actos que llevamos a cabo gracias a nuestra alma espiritual, se desprende inequívocamente que por razón de ésta fuimos destinados a una vida eterna e inmortal. En efecto, en los actos espirituales de conocer y de querer perseguimos y rozamos precisamente lo eterno e imperecedero. Además: en todo verdadero conocimiento espiritual (por ejemplo, en los juicios) participamos en la verdad supratemporal, y precisamente en cuanto es supratemporal. Cierto que el objeto corriente de nuestro juicio, como también el juicio mismo en cuanto acontecer espiritual, son temporales, pero no así la verdad misma. Así, por ejemplo, este juicio: «Napoleón murió en el año 1821», es intemporal y eternamente verdadero, aun cuando esta verdad no fuera conocida por nadie y quizá dentro de diez mil años no se vuelva a hablar de ella. Por consiguiente, en el juicio verdadero alcanzamos los mismos acontecimientos temporales bajo un aspecto supratemporal, tenemos participación en las cosas bajo el respecto supratemporal de su ser de verdad. Al conocer la verdad de nuestros juicios y elevarla al nivel de lo consciente, captamos por tanto en nuestra conciencia una «porción» de eternidad.

De la misma manera que con los actos de nuestro conocimiento juzgante, con los actos en que queremos y perseguimos

algo, vivimos ya en cierto sentido en la dimensión de la eternidad. Esto resulta por lo pronto del hecho de que la dimensión del querer espiritual debe responder a la dimensión del conocimiento espiritual, dado que la voluntad está esencialmente marcada y guiada por el conocimiento. Haber conocido algo significa poder pronunciarse acerca de ello aceptándolo o recusándolo libremente. Todo pronunciarse libremente se efectúa, por tanto, fundamentalmente en el eterno horizonte de la verdad (lo cual, naturalmente, no excluye que al decidir en un caso particular no acierte con la verdad y se mueva uno sólo en la apariencia de la verdad).

Sin embargo, la dimensión de eternidad de la decisión libre se revela todavía más inmediatamente: Si, por ejemplo, alguien, en determinado momento del tiempo, lleva a cabo lo que en este momento es recto y bueno — por ejemplo, un servicio prestado a alguien que se halla en necesidad —, entonces es intemporalmente valedero y bueno que en tal momento haya efectuado tal acción. Así pues, también lo bueno y valioso que realizamos en el tiempo, posee un aspecto supratemporal. Al participar en éste mediante nuestros actos libres de voluntad, nos movemos en la eternidad o, mejor dicho, hacia la eternidad.

Cierto que hasta ahora sólo se ha tratado de una eternidad o supratemporalidad de la verdad y del valor de nuestros actos; resulta, sin embargo, que tal eternidad presupone la eternidad o supratemporalidad del alma humana. En efecto, en todo lo que es esencial a sus actos, se expresa el ser del alma en cuanto portadora o sujeto de estos actos. Por consiguiente, si todo acto espiritual ostenta el sello de la verdad y del valor supratemporales, con ello el hombre demuestra poseer en su ser espiritual una orientación primigenia — anterior a todos los actos particulares, que incluso los hace posibles y sostiene — hacia un estado imperecedero. En efecto, el hombre sólo puede *obrar* en cuanto *es;* así pues, si con su *actividad* espiritual alcanza la esfera de lo imperecedero, es que en su *ser* espiritual hubo de ser diseñado con vistas a lo imperecedero. Por consiguiente, según lo dicho, el hombre, en cuanto a su espíritu, es imperecedero, inmortal.

El hombre, por razón de su cuerpo compuesto de numerosas partes, tiene aquí en la tierra una existencia corruptible y mortal. Pero, en su alma espiritual no compuesta de partes, sino esencialmente simple e indisoluble, está pensado con vistas a un sentido imperecedero y por tanto inmortal, ya que Dios no incurrirá en la contradicción de predisponer a la eternidad para luego aniquilar. Ahora bien, siendo el hombre inmortal, tiene un destino eterno. Pero ¿qué relación hay entre la existencia mortal del hombre y su destino eterno? Ésta es nuestra segunda cuestión.

El hombre no decide durante su período terrestre sobre si la vida de su alma ha de perdurar después de la muerte; esto depende del ser substancial del alma y no de la libre decisión humana. Pero sí depende de su libre decisión el cómo, la forma en que ha de continuar su vida después de la muerte.

Esto se manifiesta en la correspondiente estructura de nuestros actos. Cierto que no depende de nuestra libertad el que con cada acto espiritual nos pongamos en relación con lo imperecedero, pero sí depende de ella *cómo* suceda esto. Como ya hemos visto, todo acto espiritual alcanza las cosas por necesidad esencial bajo su aspecto *eterno* de verdad y de valor. Ahora bien, en cada uno de nuestros actos perfeccionamos y determinamos más a nuestro ser. En efecto, en cada acto actuamos nuestro ser y realizamos así una determinada posibilidad de ser y de vida. Por tanto, con cada acto espiritual determinamos más nuestro ser bajo el aspecto eterno; cada acto espiritual significa para nosotros una ulterior realización del ser en relación con la dimensión de eternidad de nuestra alma, una autodeterminación en dirección hacia la eternidad.

Cada acto vital espiritual es como una pincelada, con la que libremente vamos perfilando más y más la imagen imperecedera de nuestra alma; sólo el «cómo» de este ulterior perfilamiento depende de nuestra libertad; pero no la posesión de tal imagen ni la necesidad de trabajar con cada acto espiritual, como con una nueva pincelada, en la imagen de nuestro ser imperecedero. Así, por ejemplo, si en un momento dado no hacemos lo que

debemos, esto será malo para toda la eternidad. Con la mala dirección de nuestro acto nos dirigimos con nuestro ser espiritual y supratemporal hacia lo malo, y nos realizamos así en la dirección de lo malo o, para decirlo más exactamente, perdemos con ello auténtica realidad humana. Aunque en el curso de nuestra vida podemos con una decisión posterior corregir y rectificar esta relación negativa para con lo eterno (o sea, dar una mano de pintura a una mancha oscura en nuestra imagen, añadir otro color y así dar al anterior una nueva tonalidad), es, sin embargo, cierto que con todo acto espiritual, con toda decisión libre configuramos en uno u otro sentido nuestra relación con lo eterno.

Naturalmente, para ello no es necesario que en nuestra libre decisión adoptemos cada vez explícitamente una posición frente a lo eterno. Las más de las veces el aspecto de eternidad de nuestras acciones temporales está sólo implícito y se actúa sólo latentemente. Pero ante la conciencia aparece tanto más explícitamente cuanto más profunda y radical es la decisión.

En este sentido hay que distinguir ahora dos clases esencialmente diferentes de decisión libre. La decisión libre puede ser tan radical y completa que el hombre determine y fije con ella la actitud fundamental y la dirección capital de su vida; pero también —como sucede en la mayoría de nuestros actos— puede ser de carácter más superficial, en cuanto que no motiva una nueva dirección de la vida, sino que sólo da más forma, positiva o negativa, a la ya existente, confirmándola y dándole más vida o desviándose de ella y debilitándola. Ahora bien, ambas clases de decisión se hallan en íntima relación de dependencia mutua.

En primer lugar, una decisión fundamental ya adoptada forma la raíz de todas las ulteriores decisiones de la segunda clase. Así el comportamiento futuro no aparece ya en sentido propio como nueva decisión, sino como mantenimiento y continuación de la decisión anterior, que adquiere cada vez mayor firmeza. Incluso cuando la actitud fundamental no es explícitamente consciente en los casos particulares, sino que sólo nos acompaña con cierta resonancia subconsciente, sigue, sin embargo, siendo la que

imprime al acaecer entero su sello esencial más profundo. Esto tiene especial importancia cuando en tales actos superficiales se desvía uno de la dirección capital que hasta entonces había seguido habitualmente, por ejemplo, en un caso de pecado de una vida orientada de suyo hacia Dios. La profundidad del pecado disminuye por el hecho de que en tal caso no se inicia una dirección negativa en relación con lo eterno y con Dios, sino únicamente se menoscaba la vitalidad, eficacia y fecundidad de una orientación positiva fundamental ya existente, aunque sin destruirla de raíz y convertirla en su contraria.

De todos modos, con la acumulación de tales actos negativos puede irse preparando una nueva decisión fundamental negativa, un posible «cambio de rumbo total» en la vida, en lo cual se revela la dependencia en que la decisión profunda se halla respecto a los actos más superficiales. En efecto, tampoco una decisión fundamental surge repentinamente, sino que siempre tiene su prehistoria. Incluso — o precisamente — en una decisión de carácter tan penetrante y de tanto alcance, dependemos de las disposiciones que nos hemos creado con actos anteriores. Y hasta se puede decir que las más de las veces la decisión fundamental no es sino la resolución última y explícita con que se adopta una actitud que se había ido preparando en nosotros gradualmente por medio de actos de la misma dirección y para la que habíamos ido madurando a través de una larga serie de pequeñas y casi imperceptibles decisiones cotidianas.

Resulta, pues, que en tanto está el hombre anclado con su ser en el mundo material espaciotemporal, se halla en peligro de lanzarse fuera de su actitud positiva en la vida, pero que al mismo tiempo tiene la posibilidad de volver a revocar una mala actitud fundamental y en cierto modo reanimar una buena actitud anterior. Sólo la muerte priva al hombre de esta posibilidad.

Así pues, al final de su vida temporal el hombre está ante lo eterno, en la relación total que en el transcurso de su vida se ha ido creando por medio de todas sus decisiones libres. Ésta es entonces su relación definitiva para con lo eterno, su *destino*

eterno. El destino eterno, la eternidad, tiene sus más profundas raíces en la existencia mortal temporal y comienza continuamente en ella. Nuestro modo espiritual e imperecedero de existencia no es un añadido exterior que siga a nuestra existencia corpórea y mortal, sino que es el fondo imperecedero sobre el que grabamos nuestra existencia imperecedera.

Con frecuencia puede aparecernos este fondo como un abismo oscuro y siniestro, hacia el que inevitablemente nos movemos con cada paso de nuestra vida; otras veces, en medio del trajín cotidiano, pasa a segundo término como algo que carece de importancia y significado. Por eso obra consecuentemente el hombre que, habiendo tenido noticia del ámbito de la eternidad, otea con una mirada inquisitiva que le permita descubrir el sentido de la vida frente a la eternidad y percibir el significado eterno de todas las decisiones temporales.

HEINRICH BECK

Resumen.

En la actividad espiritual del hombre se expresa su ser espiritual. Por consiguiente, si en nuestra actividad cognoscitiva y volitiva tocamos las cosas bajo un aspecto supratemporal e imperecedero de verdad y de valor, deducimos de ello que nuestro ser espiritual tiene carácter imperecedero. De ahí se sigue luego que nosotros mismos, con la manera de nuestro comportamiento espiritual, determinamos nuestro ser espiritual imperecedero, nuestro destino eterno.

TESIS VI

El hombre posee una dignidad personal insuprimible. Pero, en cuanto persona, vive en la comunidad y por la comunidad

En las tesis que anteceden sólo se ha hablado del hombre como individuo. En todo caso, todavía no hemos tratado expresamente de que el hombre sólo en *comunidad* puede ser lo que en realidad es, *persona.* De la persona y de la comunidad vamos a tratar ahora en una tesis. Pues fácilmente se incurre en una visión individualista de la persona humana si no se insiste a la vez en que la persona lo es siempre en comunidad; y con no menos facilidad se va a parar en el colectivismo si se habla de la comunidad humana sin destacar la dignidad personal del hombre.

Divergencia de opiniones.

El *individualismo* enfoca al individuo humano absolutamente, sin vínculo alguno. En el Renacimiento de los siglos XV y XVI comenzó el hombre europeo a desentenderse de las múltiples ligaduras de lo que él consideraba que había sido su infancia y juventud. Hasta en la época misma de la Ilustración cedió más y más a la idea de que como hombre adulto que había alcanzado la madurez, la libertad o la emancipación, podía contar absolutamente con sí solo, que era autárquico y autónomo: que se bastaba a sí mismo y era él su propia ley. Le resultaban molestas las múltiples comunidades, comenzando por el matrimonio y la familia, pasando por las corporaciones profesionales y los

municipios, y hasta el Estado y la Iglesia; como si todas estas instituciones no tuvieran otro objeto que el de frenar al individuo y entorpecer su desenvolvimiento. Pero como un ilimitado e incircunscrito desarollo vital del individuo lleva necesariamente a una lucha de todos contra todos, también los individualistas hubieron de admitir algunas asociaciones. Pero su teoría de la «asociación» conservó siempre un matiz individualista: Si se crean asociaciones entre hombres, no es para constituir comunidades de derecho natural, sino únicamente agrupaciones utilitarias, desde luego por interés propio. Por una convención libre, decían, cada uno admitía una restricción de sus derechos, que de suyo son ilimitados, para hacer posible una convivencia ordenada. Así habían surgido los Estados, cuya única finalidad era garantizar al individuo el mayor campo posible de acción (Estado gendarme). Esta concepción exclusivista de la política social, cuyos sostenedores habían sido ya HOBBES (1588-1679) y LOCKE (1632-1704), fue realizada por el liberalismo del siglo XIX en la vida económica. Después de la segunda guerra mundial el existencialismo francés, particularmente el de SARTRE, ha propagado filosóficamente una forma extrema de individualismo. Dado que los hombres poseen libertad «absoluta» — se dice —, unos han tratado de sojuzgar a los otros para hacerlos meros objetos de su soberanía: «El infierno... son los otros.»

La realidad dio un mentís al optimismo individualista liberal del siglo pasado. El capitalismo, persiguiendo sólo sus intereses, creó una clase miserable de trabajadores, el proletariado. Como reacción contra esta tendencia surgió la concepción *colectivista* de la sociedad. KARL MARX (1818-1883), en particular, desarrolló su teoría en el materialismo histórico. Según MARX, el hombre individual tomado aisladamente no es todavía hombre, sino, a lo sumo, elemento de lo humano. El hombre sólo es real como especie, como ente colectivo, y esto juntamente con sus condiciones de vida, en primer lugar las condiciones de la producción. El individuo está necesariamente implicado en el hecho colectivo de la lucha de clases. Su función en lo colectivo sólo tiene sentido si contribuye a la evolución de la humanidad hacia la so-

ciedad sin clases. El hombre por sí solo carece de valor, es a lo sumo un impedimento reaccionario. Sólo adquiere valor como parte del todo, cuando se sacrifica a éste sin reservas. Es un medio para el fin; el fin es lo colectivo. La teoría marxista de la sociedad alcanzó significación histórica en el bolchevismo de LENIN (1870-1924).

Conceptos.

Hasta ahora al hablar del hombre nos hemos referido por lo regular a la naturaleza humana. Hemos preguntado por lo que se realiza en todos los hombres, por la esencia universal del hombre. Pero ahora no nos interesa tanto la naturaleza humana universal, sino más bien el que la realiza, el que la lleva en sí. Pues en realidad tal naturaleza no existe en cuanto tal, sino en hombres individuales y concretos. Si hasta ahora hemos preguntado: «*¿Qué* soy yo? — Un hombre; tal es mi naturaleza», ahora preguntamos: «*¿Quién* soy yo?» Ahora pregunto por mi yo en su peculiaridad y subsistencia propia, pregunto por mi persona.

«Persona» dice más que naturaleza en tres sentidos:

1. En la persona está determinada individualmente la naturaleza universal. El individuo es único, irrepetible, ya se trate de este hombre o de aquel árbol. Nada puede al mismo tiempo ocupar el mismo espacio que ocupa aquel árbol; nadie vive exactamente en mis mismas condiciones y circunstancias.

2. Más allá de la individualidad, que significa más bien una propiedad exterior inconmutable, la persona posee una particularidad y autonomía que no se puede comunicar. Es el soporte y sujeto último de la naturaleza, el centro del ser y del operar, al que se atribuye toda acción y omisión.

3. Cuanto más elevado se halla algo en la escala del ser, tanto más individual y autónomo es, tanto más se distingue exterior e interiormente de sus semejantes. El grado supremo del ser es el *espiritual:* en este grado se halla la persona. Lo espiritual y con ello la personalidad se demuestra en la conciencia del yo y en la libre disposición de sí.

Según esto, ¿qué es la persona? La persona es el individuo particular, sujeto último de una naturaleza espiritual.

Por *comunidad* entendemos la originaria coexistencia y colaboración de hombres, que, como se verá, tiene raíces mucho más profundas en la naturaleza espiritual del hombre que el instinto gregario o el capricho. Aquí la consideramos en general, sin entrar en sus formas fundamentales (familia, municipio, Estado). Lo colectivo es la caricatura y forma degenerada de la auténtica comunidad, ya que no tiene en cuenta la dignidad de persona, propia del hombre.

Prueba.

1. Basándonos en las tesis precedentes, vamos a ver todavía que el hombre es de naturaleza espiritual, para examinar luego lo que esto significa para el hombre individual, para la *persona.*

Hemos visto que el hombre tiene intelecciones verdaderas. Pero ¿cómo nos hemos dado cuenta de esto? Dirigiendo hacia nosotros mismos nuestra atención, que generalmente está dirigida hacia fuera, a las cosas que nos rodean; volviéndonos a nosotros mismos, haciéndonos a nosotros mismos objeto de nuestra consideración. Esto sólo puede hacerlo el hombre porque hay algo en él que no está sujeto a la yuxtaposición de lo material, algo que es uno y al mismo tiempo puede enfrentarse consigo mismo. Esto sólo puede hacerlo el espíritu. Porque puede hacerlo, sabe de sí mismo, tiene *conciencia del yo.* Y sólo porque el hombre puede entrar dentro de sí mismo y puede remontar hasta el ser, por eso puede también conocer otras cosas fuera de sí, referir lo particular a lo universal, reducir otras cosas a su idea, remitir otros entes al ser, elevándolo todo a la clara conciencia de su espíritu.

Hemos demostrado también que el hombre es libre frente a valores parciales. Lo es porque se conoce a sí mismo como alguien que tiene sus raíces en el ser y está abierto a la totalidad del ser. Así de su conocimiento de sí mismo pasa a la *disposición de sí mismo,* ya que el querer se rige por el saber. Muchas

cosas se dan en el hombre independientemente de él, incluso su misma naturaleza espiritual íntimamente ligada con lo material; pero en virtud de su posesión de sí se crea él mismo su forma definitiva, las condiciones que halla en sí vienen a ser el material para la libre estructuración de su personalidad, y las necesidades que le han sido impuestas deben ser afirmadas y apropiadas por él personalmente. La conciencia de sí y la disposición de sí son notas distintivas del individuo humano como ser dotado de espíritu, confiriéndole así la dignidad de persona. De esta *dignidad* vamos a tratar ahora.

Contra la sobreestimación de lo colectivo a costa del hombre individual debemos percatarnos con toda claridad de que la dignidad de la humanidad, ensalzada por MARX, radica en la dignidad del individuo. En efecto, una mera agregación de individuos, que en sí mismos carecieran de valor, no puede dar como suma algo valioso. El principio que aquí se invoca, de la transformación de la cantidad en cualidad, contradice el principio de la razón suficiente. Por muchas virutas de hierro que yo reúna, no producirán un solo gramo de oro, a menos que cada parte de hierro contenga ya en sí misma un mínimo del metal apetecido. Si las comunidades humanas tienen su valor, que puede ser incluso tan grande que exija el sacrificio del individuo — cosa que no tenemos empacho en reconocer —, es que este valor se funda en la dignidad de los miembros particulares, en la dignidad de la persona. Ahora bien, ¿en qué consiste ésta?

La dignidad del hombre estriba en el hecho de que con la conciencia de sí y la disposición de sí alcanza una esfera de vigencia absoluta, se eleva el orden de lo absoluto. La verdad y la libertad, valores fundamentales del obrar y del ser humano, tienen el carácter de algo absoluto e incondicional. Sólo son posibles en el «horizonte» incondicionado del ser en sí y del bien en cuanto tal, no ya en una esfera restringida de cosas o de valores. Por eso está el hombre ligado a algo absoluto; es responsable en una forma que es definitiva y tiene significado de eternidad. En la persona humana nos sale al encuentro lo absoluto; por lo menos en cuanto que el mundo de lo parcial y limitado es

desbordado por el hombre, abriéndose a la amplitud ilimitada del ser global con su incondicionada vigencia. Por eso participa el hombre de esta incondicionalidad, y su dignidad es insuprimible. «En la creación entera, todo lo que se quiere y sobre lo que se tiene algún poder, puede también emplearse como simple medio; sólo el hombre, y con él toda criatura racional, es fin en sí mismo» (KANT). Esta dignidad obliga al hombre y le da también valor para enfrentarse con lo colectivo siempre que éste rebaja a la persona. Porque quien ultraja a un hombre, ultraja al orden incondicional y al absoluto mismo, por el cual y en dirección al cual vive el hombre en este mundo. Así puede ocurrir que uno entregue la propia vida por las otras personas, mas lo hará por razón del absoluto, cuya dignidad debe respetarse y defenderse en el hombre; también por razón del mismo absoluto, que veda al hombre la sumisión incondicional a lo colectivo.

El hombre, que a la luz del espíritu puede conocerse a sí mismo y disponer de sí, no puede ser sojuzgado como un hato de ganado con los poderes infraespirituales de lo colectivo (sugestión propagandística, fanatismo, pánico) y relegado al ámbito de los impulsos instintivos. Ni debe tampoco dejarse dictar sus necesidades por la moda y la publicidad, sin juicio ni crítica. De lo contrario, estos factores colectivizantes, que parecen anodinos, se convierten en peligrosos y tiránicos niveladores. No debemos ser forzados, ni debemos permitir que se nos fuerce, a querer ver y poseer las mismas cosas, a llevar los mismos vestidos y conducirnos como los demás, y mucho menos a sentir y pensar como los demás. Esto equivaldría a fundirse en una masa que se deja manejar y dirigir ciegamente.

2. ¿Tienen, por tanto, razón los individualistas que recelan de toda clase de unión humana? Si el hombre es persona, y en cuanto tal está referida a lo absoluto, ¿qué falta hacen las comunidades? Ahora se trata de mostrar hasta qué punto el hombre, precisamente como persona, no puede prescindir de la comunidad.

Comencemos con una primera observación: es cierto que persona implica conciencia de sí. Sin embargo, es un hecho

que cuando el hombre viene al mundo no «está consigo». Aunque posee la capacidad de desarrollar la conciencia de sí, necesita del medio ambiente, y en primer lugar de los hombres que le rodean y que tratan con él. El primer acto del hombre no se dirige a su yo, sino a un tú, a una segunda persona, pongamos la madre; sólo más tarde se dirige la atención a uno mismo. Esta dependencia en que se halla nuestra experiencia del yo y del ser respecto a la experiencia «ajena», opera durante toda nuestra vida. Sólo alcanzamos conciencia del yo — último fundamento de todo conocimiento — conociendo conjuntamente otra cosa, algo exterior, digamos este libro que está delante de nosotros, o la pared del cuarto que tenemos enfrente; y aun cuando cerráramos los ojos y no percibiéramos ninguna otra sensación, no por ello estaríamos simplemente concentrados en nuestro yo sin estar ya en ninguna otra cosa, sino que estaríamos sencillamente... dormidos. Aun cuando aquí hablamos en primer lugar sólo de una relación necesaria con otras cosas, y todavía no de una orientación al otro, a otra persona, es, sin embargo, obvio que en tal grado estoy «conmigo» en cuanto me hallo enfrentado a una personalidad (una persona desarrollada), y mi experiencia del ser alcanzaría su mayor profundidad si estuviera en contacto con el ser mismo personal. Esto lo prueban las siguientes consideraciones. El hombre, en cuanto persona, no puede menos de pensar. El pensar se actúa en el *hablar.* El lenguaje remite a la comunidad. Así pues, el hombre en cuanto persona está remitido a la comunidad. Vamos ahora a desarrollar estas ilaciones.

No necesitamos ya extendernos sobre la necesidad que tiene el hombre de pensar. Al fin y al cabo, persona comporta conciencia del yo y conciencia de lo otro. Ahora bien, pensar es precisamente la capacidad de hacer remontar hasta su ser a un objeto de conocimiento y en esta forma desarrollar la conciencia del ser y la conciencia del yo.

Pero ¿por qué el pensar se actúa en el hablar? Aquí se refleja el hecho de que el hombre no sólo es espíritu, sino que como ser corpóreo dotado de sentidos, tiene que habérselas con la materia, el «otro» del espíritu. El alma espiritual humana es

«forma» del cuerpo. Pero en esta situación el cuerpo no es en modo alguno un mero impedimento para el alma: es su campo de acción y su instrumento y — todavía más — el «auxiliar» ligado con el alma en la forma más íntima, a saber, substancial, es su «asociado» natural, conforme a su esencia. Sólo el alma y el cuerpo reunidos constituyen el hombre uno e íntegro. A esta estructura esencial del hombre responde, a un nuevo nivel, la relación entre el pensamiento y el lenguaje. Si el alma es la forma del cuerpo, entonces el pensar es la forma del lenguaje. Como el hombre no es puro espíritu, tampoco se da en él un puro pensar. Su pensar es conceptual, debiendo entenderse el concepto como *verbum mentis,* «palabra del espíritu»: por tanto, el concepto no sólo se halla entre la cosa concebida y la palabra que lo expresa, sino que todo verdadero concepto lleva siempre en sí algo de cosa y está siempre concretado en la palabra. Es verdad que puede ocurir que yo haya comprendido una cosa sin hallar aún la palabra conveniente. Pero esto no dice nada contra nuestro aserto. En efecto, por una parte la concepción de la nueva cosa no se verifica «sin palabras», sino con la ayuda de las palabras que tengo ya a mi disposición, a tropezones e imperfectamente; y, por otra parte, la nueva cosa no se ha concebido «genuinamente» en tanto no ha hallado también su definitiva expresión verbal. KARL KRAUS dice, breve y acertadamente: «El pensamiento viene porque lo cojo por la palabra.» Dondequiera que hay espíritu dependiente de los sentidos, existe pensar conceptual, y donde se da pensar conceptual, se da también lenguaje como expresión de la dependencia sensitiva de este pensar. Pero ¿cómo nos remite el lenguaje a la comunidad?

No es sin motivo que cuando se piensa con viveza, este proceso adopte la forma de diálogo. Pensemos en Platón. Aquí se pone de manifiesto que el quehacer primordial del lenguaje es el de preguntar y responder. Podría objetarse: Preguntar, sí, pero preguntar a la cosa y, por tanto, recibir también la respuesta de la cosa; es decir, que uno se da la respuesta a sí mismo penetrando con la mirada en la cosa, en lo cual apenas si hay la menor referencia a la comunidad. Claro que también en esta

forma se puede preguntar y responder. Pero éste no es el sentido primigenio del lenguaje, sino es ya una aplicación, una copia y un complemento de la verdadera pregunta. El preguntar en sentido estricto va dirigido a una persona, no es una pregunta retórica que lleva ya implícita la respuesta, ni es tampoco un llamamiento a la propia inteligencia para que ella misma dé una respuesta. El preguntar se dirige a una persona y aguarda también una respuesta personal, y no tanto una respuesta de la persona de otra cosa, sino una respuesta sobre sí misma, que sólo ella es capaz de dar. En efecto, ¿por qué se nos ocurre preguntar? Porque queremos escudriñar más y más las profundidades del ser, a las que estamos abiertos, porque queremos encontrar al absoluto, que se anuncia ante todo en la persona. El que pregunta, pregunta ante todo por el ser, cuyo abismo, por ser inagotable, se revela de nuevo y en diferente forma en cada persona, en una persona que como tal se cierra y se conserva en esta dignidad. Por eso nuestra pregunta dirigida a ella es al mismo tiempo un ruego a la persona que dispone de sí misma, pidiéndole que, a pesar de todo, se comunique, se dé y cree así comunidad en intercambio mutuo. Por ser ello así, es el lenguaje un signo sorprendente de un ser con predisposición a formar comunidad. Con el lenguaje comunica el hombre a otros hombres sus pensamientos, les da participación en su propia vida interior, estableciendo así comunicación y participación, cosa de que tanto necesita uno que, como él, estando orientado al todo, se experimenta sólo como parte.

Esta verdad, a saber, que la persona tiene referencia esencial a la comunidad, aparece todavía más clara si consideramos a qué apuntan en definitiva el pensar y el hablar. Para esto debemos tener presente la otra función fundamental de la naturaleza espiritual persona, el *amor*. Es el remate de la persona humana. Si podemos mostrar que el amor no puede limitarse nunca a ser amor de uno mismo, sino que por su estructura intrínseca incluye necesariamente el amor a otra persona, quedará demostrada de nuevo la vinculación personal que tiene el hombre con la comunidad.

Que también la aspiración espiritual del hombre, hasta en la más íntima relación de amor, está ligada a algo otro, resulta ya de la estrecha unidad que existe entre amor y conocimiento. Según la experiencia, nuestro querer y amar es condicionado y estimulado por impulsos y fuerzas motrices de «abajo» y de fuera. Pero ningún otro acto de nuestra vida espiritual significa tanto como el amor relación desde dentro, por su propia esencia, con el otro, con una persona. Nuestro conocimiento arrastra su objeto a la claridad espiritual del sujeto del conocimiento. Por ejemplo, a la piedra o al árbol conocido le confiere en nosotros un ser más elevado, precisamente un ser espiritual, el carácter espiritual de ser conocido. El grado y la categoría del conocimiento depende más del grado de ser del sujeto que del del objeto. Por eso hasta las más humildes cosas materiales son objeto digno de investigación, aun cuando el conocimiento sólo se consuma en la visión del ser personal.

Ahora bien, esta relación personal constituye la esencia del amor. En realidad, consiste en la entrega de una persona a la otra. El que ama acepta el objeto amado por él mismo, tal como es en sí, se dirige a él y reposa lleno de gozo en él. Por eso, en sentido estricto, no puede en absoluto ser objeto de amor nada infraespiritual, nada que no sea personal. En efecto, ya que el amante ama a lo amado en sí mismo y por ello mismo, sin convertirlo en medio de satisfacer su propio egoísmo — de lo contrario, perece el amor —, lo amado, para poder ser amado, debe poseer finalidad en sí y valor propio, y hasta cierto valor propio absoluto, debe ser persona, es decir, el ser en el que se manifiesta el ser sin más, el absoluto. Por consiguiente, el amor, en cuanto autorrealización del hombre, sólo es posible en la comunidad y por la comunidad.

Vamos a proponer todavía una sugerencia nacida de nuestra reflexión sobre la persona y la comunidad: Una determinada edad del hombre, sea la infancia o la juventud, la edad adulta o la ancianidad, no constituye todavía al hombre entero; sólo el total transcurso de la vida nos dice lo que es este hombre. De igual modo tampoco un hombre particular, un individuo, nos

dice lo que es el hombre. «Sólo la totalidad de los hombres viven lo humano» (GOETHE). Lo que implica el ser hombre, todas las posibilidades y toda la plenitud que en sí encierra, debe irse manifestando en los hombres de todos los tiempos y zonas, en los círculos culturales y en los desarrollos históricos de la humanidad entera y una. Así la comunidad humana en su yuxtaposición espacial remite a la humanidad en la sucesión del tiempo; una sucesión del tiempo; una sucesión que el hombre eleva al rango de historia. De esto se hablará expresamente a continuación. Además, que la comunidad personal brota de lo hondo de la vida espiritual en conocimiento y amor, lo dice al cristiano la verdad de su fe en el Dios uno y trino que vive en la comunidad de tres personas.

Hay una *relación recíproca* entre persona y comunidad: Quien tratara de eliminar todo vínculo de comunidad, no obraría como verdadera persona, sino sólo como individuo. Y, viceversa, una «comunidad» que ahogue el ser personal de sus miembros, no es verdadera comunidad, sino únicamente colectividad. Así como sólo es verdadera persona la persona *en comunidad,* así también la verdadera comunidad sólo puede ser una comunidad *de personas.* En esto se implica una nueva ley: Precisamente el individualista, que satisfecho de sí se cierra a la verdadera comunidad, se halla en el mayor peligro de caer víctima de lo colectivo, de arrojar de sus hombros el gravísimo peso de una dignidad humana solitaria y de sumergirse en el anonimato, en la irresponsabilidad propia de la masa. Por otra parte, lo colectivo, que desestima las legítimas exigencias de la persona, induce a los hombres — rebajados al nivel de reses numeradas o de funcionarios adiestrados — a desquitarse en forma egoísta para ver en alguna manera «satisfechos sus derechos», aunque sea a costa de otros, o a cerrar su propio interior a todos sus semejantes, considerados como posibles espías, encerrándose individualísticamente en su concha.

WALTER KERN

Resumen.

Ni el individualismo ni el colectivismo hacen justicia a la esencia del hombre. El hombre no es únicamente individuo; es además persona, es decir, sujeto autónomo de una naturaleza espiritual. La persona humana, estando llamada a la vida espiritual, a la conciencia de sí y a la libre disposición de sí, posee una dignidad insuprimible. Tiene participación en lo absoluto, tiene significado de eternidad y por ello no puede ser nunca sacrificada a lo colectivo. Por otra parte, el hombre, precisamente en cuanto persona, tiene referencia a la verdadera comunidad. Sólo gracias al otro llegamos a ser nosotros mismos. El hecho de que toda vida espiritual del hombre se actúe en el hablar exterior e interior, muestra claramente hasta qué punto el hombre en cuanto persona debe contar con interlocutores de la comunidad humana. Sobre todo el amor, en el que halla su acabamiento y remate la persona humana, hace que existamos con otros hombres y para otros hombres. Por eso el hombre sólo es plena y totalmente él como persona en comunidad, y una convivencia verdaderamente humana sólo es posible como comunidad de personas.

TESIS VII

El hombre sólo puede realizar sus posibilidades dirigiendo la mirada a la historia, que de muchos modos se incorpora a la situación presente

Es ésta una tesis que apenas nadie hubiera discutido cincuenta años atrás. Hoy, en cambio, hay muchos alemanes que se resisten a acordarse de determinados hechos del pasado, y por esto hace ya años que algunos críticos vienen luchando contra la «pérdida de la historia» en el tiempo presente. De todos modos, la «huida de la historia» no es sólo consecuencia de ciertos acontecimientos políticos de los últimos decenios. En realidad, existe una vieja polémica sobre si el hombre necesita o no mirar a la historia para realizar sus posibilidades.

Divergencia de opiniones.

Contra nuestra tesis se levantan todas las tentativas de buscar la salvación en el olvido y a ver cifrada la felicidad humana en una soñada ahistoricidad.

Un modelo de esta añoranza lo creó GOETHE en la tragedia de Elena en la segunda parte del Fausto. Aquí dice Fausto: «La mente no mira ya hacia delante ni hacia atrás; sólo el presente es nuestra dicha.» Pero ni siquiera la literatura logra representar en el momento actual la añorada vida. Por eso el caso de Elena debe acabar trágicamente para Fausto después de su heroica sublevación: «No te lamentes de tu destino sin par. La existencia es un deber, aunque sólo sea un momento.»

En forma análoga han construido muchos *existencialistas* un

deber de existir en el momento. NIETZSCHE experimentó con la mayor fuerza la hostilidad del tiempo y emprendió la desvalorización del tiempo como posibilidad, quehacer y don. El tiempo resiste a la voluntad, al libertador y portador de alegría. «Le exaspera el que el tiempo no vuelva atrás; "eso que era": así se llama la piedra que él no puede remover.» A esta desvalorización del tiempo corresponde una desvalorización de lo que ha sucedido y ha de suceder en el tiempo, la historia. Lo relativo a la historia es despreciado: recuerdo y previsión, conciencia y responsabilidad, fe (natural) y esperanza (natural). Sólo la acción del momento, no relacionada con nada, constituye la plena existencia, a la que según SARTRE debe el hombre elevarse de lo que pasa por animalesco: placer de vivir y tristeza, arrepentimiento y nostalgia.

Esta desestima de lo histórico acaba en un terrible gusto por trastocar las cosas más obvias. «Estoy vacío, me siento solitario, sólo puedo pensar en mí.» «Me odio y deseo que después de mi muerte continúe todo como si yo no hubiera existido nunca» (SARTRE, *Los muertos sin sepultura).*

Los juegos dialécticos de los dramas de Sartre no pueden ya tomarse en serio. Pero hay formas mucho más prudentes de pensar existencial que desprecian lo histórico, como, por ejemplo, la tan propagada filosofía de KARL JASPERS. La existencia halla aquí su plenitud en la «aventura de apertura radical» hacia lo que nos rodea; tal es la «fe filosófica». La «actualidad que se nos manifiesta históricamente» encierra en sí las fuentes de toda fe; sin embargo, la inmediatez frente a lo absoluto que nos abarca no se puede fijar objetivamente como «situación histórica». En las cuestiones decisivas del hombre, en lo que más profundamente le afecta, no hay referencia a algo sucedido, sino sólo a algo que sucede, no hay respuestas dadas de una vez, no hay verdades halladas, sino únicamente planteamientos continuamente renovados. La paradoja nietzscheana del eterno imperfecto, de lo inacabado del ser, se convierte aquí en ideología popular. Desfigurando absurdamente la palabra «histórico», se la usa para calificar la no obligatoriedad, el carácter mutable y pasajero

de todo lo que se puede decir y concebir, siendo así que, en realidad, se debe llamar «histórico» a aquello cuya importancia rebasa lo actual, de modo que vale la pena recapacitar, tomar en el momento presente decisiones de largo alcance y obrar con sentido de la propia responsabilidad.

Frente a estas ideologías tan propagadas hemos de decir lo siguiente: Renunciando a la historia se acaba necesariamente en el absurdo total del odio de sí mismo de los héroes de SARTRE. En cambio, quien tiene en cuenta la historia, piensa bajo el presupuesto de que en el tiempo sucede algo que tiene importancia y significado más allá del presente, de que en el pasado sucedió algo que me afecta ahora y tiene vigencia para el futuro, algo que se puede recordar y comunicar. Sólo tiene sentido hablar de historia si se admite que en el tiempo se hace perceptible algo supratemporal.

A nuestra tesis se opone, además del existencialismo actual, el racionalismo típicamente moderno, el pensar racional ahistórico. Tiene sus raíces en la concepción de la antigüedad griega, según la cual sólo es posible un verdadero saber sobre lo necesario y universal. En la edad media esta concepción pervivió en la desestima de las cosas accidentades, de las *res singulares*. En principio la fe bien asentada en Dios, que se había revelado en la persona histórica de Jesucristo, mantuvo la mente abierta a la importancia de lo histórico.

Pero cuando en la edad moderna el pensamiento se emancipó de la fe, la razón soberana ideó fantásticas concepciones del mundo sin tener en consideración la realidad, y no se tardó en pasar por alto artificiosamente hechos históricos y sociales o en discutir su realidad. En este particular la Ilustración puso en juego una maestría inquietante. A consecuencia de esta tendencia intelectual sacrifica SCHILLER la figura históricamente real e importante de Juana de Arco a su presunta verdad poética o escribe una inadecuada interpretación del primer capítulo del Antiguo Testamento en forma de ideas sobre el origen del género humano. Surgen las distintas concepciones idealistas del mundo. Estas tendencias alcanzan su madurez en el *marxismo,* que escri-

be libros históricos — que son una afrenta para la historia —, por ejemplo sobre el origen del hombre o sobre el feudalismo de la edad media.

En la lucha contra el pensar racional antihistórico surgieron en el siglo pasado la romántica exageración de la importancia de la historia y las diferentes escuelas historicistas. Se hicieron restauraciones con servil dependencia de las tradiciones históricas. Pero hoy día sabemos que mucho de aquello no era sino moda, pasatiempo histórico, decoración de museo para llenar las inquietantes lagunas que dejaban los problemas no resueltos del tiempo. En realidad, tales estravíos y exageraciones no llegan a tomar verdaderamente en serio a la historia.

El *historicismo* se empeña en considerarlo «todo sin finalidad ulterior, sólo por el gozo en la vida individual» (RANKE). Cierto que así llegó a crearse la historia como ciencia y se lograron increíbles resultados en la investigación objetiva del pasado, pero a la vez comenzó a perderse el verdadero punto de vista y el criterio para apreciar que en el flujo del tiempo queda como válido.

El sentimiento de desorientación en la abundancia de material y el descubrimiento de que muchos investigadores sólo eran objetivos en apariencia, pero en realidad propagaban con sus libros históricos ideologías espúreas y convicciones políticas, condujo en nuestro siglo a la crisis del historicismo. No cabe duda de que nuestra ciencia ha desarrollado métodos inequívocos para averiguar la verdadera realidad histórica y ponerla claramente ante los ojos. Pero la crisis del historicismo ha mostrado con claridad que la ocupación con la historia sólo es provechosa para quien busca lo universalmente vigente, lo esencial, lo supratemporal que viene a ser históricamente real en el tiempo.

Esclarecimiento de los conceptos.

El hecho de que el hombre debe dirigir la mirada a la historia para poder realizar sus posibilidades, sólo se puede hacer patente si se delimita claramente el concepto de «historia».

«Tiempo» designa la sucesión del acaecer natural determinado conforme a leyes. En este tiempo vive el hombre en forma única y particular, pero al mismo tiempo inserto en la comunidad viva de los hombres que viven antes de él, después de él y junto a él. La actuación de la vida como libre desenvolvimiento de los hombres individuales en el tiempo se llama en general «historia». En ocasiones se habla también de «historia de la tierra» o «historia del universo», o cosas parecidas. Sin embargo, es indispensable distinguir rigurosamente entre los procesos naturales, que transcurren conforme a leyes, y la realización de la vida del hombre, que es la verdadera historia. Por más que las condiciones del ambiente, las tradiciones, las predisposiciones y los modos de ver, sobre todo las normas éticas reconocidas, apremien o inviten al hombre a vivir en determinadas formas, le queda, sin embargo, siempre la libertad para configurar personalmente su vida, para equivocarse, para aceptar o rechazar.

Las diferentes partes de la actuación de los individuos y de las comunidades son recordadas, estimadas, formuladas conceptualmente, comunicadas e integradas en tradiciones de comunidad, de familias, de Estados, de pueblos y hasta de la humanidad. Recuerdos personales y tradiciones de comunidad fomentadas institucionalmente se compenetran mutuamente y hacen que se desarrollen las concepciones históricas personales.

De esta forma la historia no se limita a ser — como los hechos de la naturaleza — un objeto reconstruible en cada momento, que el hombre tenga ante los ojos cuando reflexiona sobre él, sino que la historia del hombre — excepto lo poco del presente —, por lo singular e irrepetible de sus partes integrantes, está al mismo tiempo desplazada al pasado y al futuro, y ya mucho antes de ser concebida sistemáticamente en forma consciente está incorporada íntimamente a la vida personal del espíritu, de modo que es sumamente difícil ver la historia sin «prejuicios», sin tener parte en ella. Con estos problemas debe ocuparse la historia como ciencia, pues la objetividad es presupuesto de toda ciencia.

Para nuestro actual propósito basta con señalar el hecho de que la historia no es en todo caso sino la actuación — recorda-

da o, por lo menos, recordable — de la vida, como desenvolvimiento libre del hombre y de la comunidad humana. A esta historia debe el hombre dirigir la mirada si quiere desarrollarse realmente como hombre.

Prueba.

1. Mirar a la historia es, en primer lugar, sumamente útil para la actuación práctica de la vida humana. Es evidente que el hombre no debe mirar sólo hacia atrás, al pasado, pues así se hace ajeno a la realidad e inepto para la vida, como escribe NIETZSCHE en el artículo *De las ventajas e inconvenientes de la historia para la vida.* Prescindiendo de este caso extremo, debe sin embargo el hombre, para poder vivir, aprender constantemente y adiestrarse en la capacidad de recordar. «Sin conocimiento del pasado, no sólo es inconcebible la cultura superior del espíritu, sino que la misma práctica de la vida cotidiana no puede prescindir de ella. Uno que no hubiera retenido ni consignado nada de lo sucedido en los últimos meses y años, no podría hacer ni siquiera una declaración de renta» [1].

Cada cual recoge desde la infancia experiencias. Sin embargo, las propias experiencias no lo capacitarían para ir viviendo ni siquiera a duras penas. Tiene que aprender de otras personas. Y es fácil demostrar que los medios y conocimientos que posee el hombre de hoy son resultado de los esfuerzos de la historia entera de la humanidad.

La misma tesis de que el hombre debe mirar a la historia si quiere realizar sus posibilidades, no se puede exponer en este libro sino con la ayuda de medios técnicos del arte de la tipografía y de la escritura, que debemos a los trabajos de innumerables hombres desde los primeros comienzos de la escritura quizá en el cuarto milenio antes de Jesucristo. Si para expresar las cosas más difíciles nos servimos de palabras generalmente comprensibles, esto se debe a que nuestros antepasados en todos

1. PAUL KIRN, *Einführung in die Geschichtswissenschaft,* p. 5.

los tiempos se esforzaron por hallar la verdad y avanzaron lentamente de la comprensión de las cosas más sencillas y tangibles hasta los fenómenos más arduos de la vida del alma y del espíritu. En nuestra lengua nos servimos, por ejemplo, con la mayor naturalidad de la palabra «saber», y, sin embargo, ¡qué fatigas costó a generaciones enteras llegar a captar este objeto y encontrar una palabra que lo hiciera asequible, comunicable y aprendible! Cuando los germanos, en los siglos anteriores a Cristo, se pusieron en contacto con las culturas superiores, comenzaron a comprender que muchas cosas se han visto, se han penetrado y se han adquirido como interna posesión espiritual; decían: «He visto», o, en su lenguaje: *Voide* (latín: *vidi),* que es el alemán *Ich weiss,* «Yo sé».

Pero se podrá decir que lo que importa es que aprendamos las cosas transmitidas por tradición, como aprendemos a contar en la escuela, sin preguntar en qué siglo se usó por primera vez el sistema decimal. Esto es cierto sin duda alguna por lo que se refiere al campo de la técnica y a los conceptos mera y totalmente lógicos y matemáticos. Para servirnos de un automóvil, aprovecha muy poco saber qué formas de transmisión de la energía conocieron los griegos. En cambio en política, por ejemplo, estamos desarmados si no tenemos la menor idea de las diferentes formas de democracia en el pasado y en el presente. No podemos reclamar libertad sin contemplar la libertad realizada históricamente y sin saber lo que nosotros mismos entendemos por libertad. Todos los políticos destacados comenzaron por estudiar a fondo lo que se había hecho anteriormente, las condiciones que habían hecho posible algo, antes de poder juzgar de lo que era posible en su tiempo.

En las cuestiones capitales de la conducta de la vida, del sentido de las cosas o del arte, no se han contentado los hombres con aprender lo transmitido por tradición a fin de poder seguir construyendo sobre esta base, sino que constantemente han investigado los tiempos pasados a fin de entender lo presente partiendo de sus fuentes, redescubrir conocimientos olvidados y dar nueva vida a antiguos patrimonios del espíritu. Épocas de retros-

pección, de renacimiento, de reasunción de viejas tradiciones, fueron especialmente creadoras y estuvieron preñadas de porvenir: Carlomagno puso empeño en restaurar la tradición política romana, creando así la edad media; Otón I quiso restaurar el imperio de Carlomagno y fundó el imperio alemán; Rafael era director de las excavaciones pontificias en Roma y al mismo tiempo uno de los genios que dieron su sello a la edad moderna; Copérnico estudiaba lo que decían los viejos escritos sobre el curso de los astros e inauguró la «era copernicana». No debemos olvidar que es muy provechoso y hasta indispensable para la práctica de la vida asumir lo llevado a cabo por los antiguos y volver constantemente a las fuentes del pasado. Aunque no es esto sólo cuestión de utilidad.

2. La *salud interna* de los individuos y de la comunidad exige que las decisiones, acciones y omisiones del pasado comparezcan ante el tribunal de la conciencia del presente. Esto se está haciendo ahora en Alemania con el examen de la historia de los últimos cincuenta años. Si en la vida individual se intenta reprimir a la fuerza el pasado, surgen trastornos psíquicos, recaídas en los instintos, tendencias a renunciar a la personalidad refugiándose en lo colectivo. Una comunidad pierde entonces su carácter comunal, decae y ofrece el terreno abonado para las dictaduras. Aquel examen implica captar las cosas en sus conexiones mutuas, reconocer la extensión de la culpa, repararla, expiarla.

Mediante este examen de conciencia y conversión cobran los individuos su propio carácter, y la comunidad viene a ser realmente comunidad superando el pasado y aceptando las consecuencias.

La entera *vida de comunidad* exige absolutamente una conciencia de la historia. Hasta la pequeña comunidad vive de la conciencia de vivencias comunes y de peligros superados en común. Al contarse lo que se ha vivido, la comunidad se hace realidad personal. En los momentos más duros de las batallas, los bardos cantaban las gestas de los antiguos; en épocas de crisis oradores parlamentarios evocan hechos históricos y despiertan

un sentimiento de solidaridad; los monumentos son signos de la comunidad; la enseñanza de la historia es uno de lo más importantes presupuestos de una conciencia viva de la comunidad; Estados que disponían de una elaborada enseñanza de la historia, como China o Egipto, tuvieron una estabilidad notable.

3. Además de lo hasta aquí dicho, se ve claramente cuánto interesa el estudio de la historia si se considera la importancia que tiene para la persona el contacto con la realidad histórica. En este contacto se convence la persona de su propia significación y se eleva por encima del tiempo, superando incluso la dimensión de la historia. Es característico del momento o hecho histórico importante el resaltar por sí mismo entre un conjunto de diferentes hechos y acontecimientos, dejando entrever una plenitud que sólo osaríamos atribuir a la eternidad, plenitud que es de todos los tiempos.

Muchos historiadores, como por ejemplo, JAKOB BURCKHARDT, buscan abiertamente los grandes momentos de la historia para satisfacer en el contacto con ellos su propia ansia de eternidad. En el contacto con la historia se experimenta «la salud, el refugio en ese Ser, con el cual es uno el devenir», como dice un historiador suizo.

La dimensión de la historicidad puede además rebasarse de otro modo: mediante la búsqueda del principio y la profecía del fin. SCHELLING llama al historiador un profeta que mira hacia atrás, sin duda por la profunda convicción de que la certeza de un comienzo significa al mismo tiempo la certeza de un fin. Vemos el principio como profecía del fin.

Todas las personas se buscan símbolos personales del comienzo: se celebra el aniversario del nacimiento, se conservan documentos de la infancia; toda comunidad celebra fiestas de fundación. Es evidente que esto no se hace sólo con finalidades prácticas; en ello se expresa más bien la capacidad del hombre de rebasar, mediante la captación del comienzo y profecías de la meta final, la dimensión de la historicidad en dirección hacia lo suprahistórico y eterno: un paso que se lleva a cabo también cada vez que se conoce una verdad.

La demostración de que el hombre, para realizar sus posibilidades ha de dirigir su mirada a la historia, debe rematarse haciendo notar que con ser tan importante el estudio de la historia, ésta no es la fuente de la verdad. En primer lugar, el contacto con lo que históricamente significativo nos ayuda a realizar en forma confortante el contacto con la realidad: aun lo terrible en la historia lleva consigo un débil destello de resplandor de la realidad. Ahora bien, en el tiempo experimentamos constantemente cuán poco satisfactoria es la contemplación de lo finito. Lo histórico es ya una referencia a lo eterno.

Además, los procesos históricos no dan en modo alguno respuesta a nuestras acucientes preguntas sobre la razón y el fin y sobre el hecho de nuestra salud. De todos modos, estas respuestas son vividas de antemano y predichas por hombres con quienes nos encontramos en la historia y sólo en la historia. Esto subraya la importancia del estudio de la historia y al mismo tiempo la restringe.

JOHANNES TIMMERMANN

Resumen.

El hombre no planea su existencia con absoluta libertad en cada momento, ni puede eliminar lo histórico en forma racionalista. Por otra parte, no puede resolverse en la historia lo que tiene vigencia supratemporal. Por historia entendemos la libre actuación de la vida del hombre en comunidad, su recuerdo conservado en tradiciones y, finalmente, la ciencia más objetiva posible de esto. Nuestra vida entera está sostenida por las conquistas de miles de años de esfuerzo humano. La inteligencia del pasado es indispensable para el desempeño de los quehaceres presentes. La entera vida de comunidad exige una conciencia viva de la historia. La persona humana, en contacto con la historia, y sobre todo en la cuestión acerca de los comienzos, se percata de la razón suprahistórica de su existencia y de su meta final.

TESIS VIII

Los hombres han venerado siempre poderes superiores y su religión actuó siempre en conexión con la comunidad y con la tradición histórica

Nuestra cultura occidental actual se caracteriza por una indiferencia religiosa que no cesa de ganar terreno. El comunismo combate toda religión como su peor enemigo y sólo ve en ella un fraude con el que la clase dominante trata de tener a raya a los oprimidos: «La religión es el opio del pueblo.» Pero incluso donde no domina esta odiosa hostilidad, para mucha gente no significan ya prácticamente nada Dios y la religión, aun cuando no se tomen expresamente posiciones contrarias. Esto es algo completamente nuevo en la historia de la humanidad. El proceso comenzó con la Ilustración en el siglo XVII, y no cesa de extenderse desde entonces. Ya veremos la razón de esto.

Extensión y origen de la religión.

En todos los tiempos pasados y en todas las culturas que conocemos, la religión ha desempeñado un gran papel, por no decir el más grande. Esto consta en todas las culturas superiores. No sólo los griegos y los romanos tenían dioses, construían templos en su honor y los veneraban con ceremonias solemnes y en todas las acciones de la vida cotidiana. Lo mismo se observa en mayor grado todavía en las antiguas civilizaciones del Próximo Oriente y Egipto, en la India, en China y en el Japón, en las avanzadas culturas de los aztecas en Méjico, de los mayas en América central y de los incas y sus predecesores en América del Sur.

Pero no menos importante es y fue el papel que representa la religión en culturas menos desarrolladas. La inferioridad cultural impide que se hallen en ellas templos tan grandiosos y ceremonias tan solemnes y fastuosas. Pero en todas partes se venera a seres divinos, se invoca su protección y la gente se guarda de transgredir preceptos religiosos. Incluso en las culturas más primitivas de las tribus, que se hallan todavía al nivel de «recolectores», es decir, que viven de los alimentos que la naturaleza les ofrece espontáneamente, se ha podido observar siempre la creencia en seres superiores y un culto correspondiente a dicha creencia; así entre los pigmeos de África y los weddas de la India, y en pueblos todavía muy atrasados del sur de Etiopía y de las selvas vírgenes de América del Sur.

Siendo primitiva su idea del mundo, es también sencilla y primitiva su idea de Dios, y faltan muchas excrecencias que se fueron produciendo posteriormente. Hallamos aquí fórmulas de oración breves y relativamente fijas, con que estas gentes se dirigen a la divinidad en todas las circunstancias y acciones importantes de la vida cotidiana. A esto suelen añadirse ofertas de primicias: las primeras plantas comestibles y determinadas partes de los animales abatidos no deben ser comidas por los hombres, sino que son ofrecidas a la divinidad.

Estos hombres sencillos son tan poco materialistas que para ellos el mundo invisible es más importante que el visible; su experiencia de la realidad espiritual humana es tan intensa, que ven algo espiritual incluso donde no lo hay y en todas partes suponen fuerzas invisibles. Como se puede comprender, de los pueblos de cultura inferior ya desaparecidos no poseemos testimonios inmediatos de su religión, pues les faltaba la escritura. Pero muchos restos materiales que encontramos nos muestran, por comparación con los pueblos primitivos actuales, que aquéllos también veneraban a seres superiores. La forma particular de sepultar el cadáver humano y los dones que se llevaban al sepulcro demuestran que también entonces se consideraba al hombre como algo más que un mero ser natural, más que un animal, y que se contaba con una misteriosa pervivencia después

de la muerte. Las pinturas rupestres en el sur de África y en España, a pesar de su sorprendente perfección, no son simples obras de arte, como lo hace ya pensar el hecho de que las más de las veces se hallan en lugares de difícil acceso y a distancia de la entrada, donde no llega la luz. Tales obras perseguían otros fines. Es muy verosímil que las pinturas, ante las cuales probablemente se ejecutasen ceremonias, tenían por objeto granjear éxito en la caza, que para aquellas gentes era el principal medio de subsistencia. Si esto tenía carácter religioso, con invocación de la divinidad, o más bien mágico, como tentativa de doblegarla, es cosa que no se puede establecer con certeza. Sin embargo, el escaso desarrollo de la magia entre los actuales pueblos primitivos de cazadores, induce a optar por la primera hipótesis.

De todos modos es sorprendente que todos los pueblos que conocemos hayan creído en la existencia de poderes superiores, aunque no los vieran. Estaban convencidos de que el bienestar, la vida y la felicidad dependían de su favor, y que este favor conciliable con peticiones y dones, como ocurre con la voluntad de los hombres. Entre los dones era el principal de todos el sacrificio. Ya en las culturas primitivas se reservaba a la divinidad la parte del animal en la que, según las diferentes concepciones, se hallaba la sede de la vida: con mucha frecuencia la sangre, pero también el hígado, el corazón, la grasa, los ojos. El decir, se reconocía que la vida estaba reservada a la divinidad, de la que se creía proceder, y el hombre no podía disponer de ella. El sacrificio de las primicias, con el que se trataba de obtener de la divinidad el permiso de cortar plantas, recoger frutos, matar animales para la propia alimentación, y de esta manera disponer de la vida, sugiere este mismo sentido. Las invocaciones en cualquier necesidad muestran igualmente con claridad de dónde procedió la religión. El hombre de entonces, como el hombre de todos los tiempos, tenía la clara impresión de que no tenía por sí mismo su vida y su propia existencia y que, si bien podía preservarla mediante medidas exteriores de protección y gracias a los alimentos, en la vida misma no podía influir directamente. El alimento y la protección presuponen siempre la vida, no la

dan: al cadáver, la mejor alimentación no le sirve de nada. Así pues, el origen de la existencia es algo que no está al alcance del hombre. Debe provenir de poderes superiores, que en algunas cosas son semejantes al hombre — se les puede hablar, se les puede entender, pueden acceder o rehusar —, pero en todo caso son completamente distintos de él.

En efecto, estos poderes divinos disponen de la vida, y ellos mismos la poseen plenamente, por lo cual no se ven amenazados ni están inseguros como los hombres. Este modo superior de ser llena de sobrecogimiento y terror al hombre que se enfrenta con un poder tan misterioso, pero también de ansia anhelosa, ya que sólo él puede conferir la vida en su plenitud, la salud y la integridad. Mientras que la existencia del hombre no es nunca total y cerrada, el ser divino es pleno y total: entre ambos hay un abismo impenetrable, que halla su expresión en las palabras con que se designa lo santo en las diferentes lenguas.

La convicción de la existencia de poderes divinos procede por tanto de una experiencia que es la más profunda y sobrecogedora por que pasa el hombre. Tal experiencia y la creencia que en ella se basa no son fruto de la imaginación ni error del pensar primitivo. Pero como lo divino no se contempla directamente, sino que acompaña al hombre como fuente y razón de ser de la existencia, por eso no se da tampoco una idea exacta de su existencia adquirida por visión intuitiva. Se concibe como fuente y dispensador de la vida. Aquí se atiende por lo regular al aspecto corpóreo y psíquico de la vida. Entonces aparecen los dioses como dispensadores y conservadores de la vida y de todo lo que forma parte de ella. Confieren salud y fuerzas, numerosa descendencia, riqueza, que las más de las veces proviene de la fecundidad de los animales salvajes, de los rebaños y del campo, y finalmente prestigio e influencia entre los hombres. Para obtener estos dones, el hombre se dirige a los dioses y trata con ceremonias de inducirlos a que los dispensen en abundancia. La idea que se tiene de los poderes divinos es distinta según se trate de cazadores, agricultores o pastores.

Pero la existencia humana tiene todavía otros aspectos. No

puede mantenerse sin la observancia de determinadas prescripciones morales. Éstas aparecen como dadas junto con la vida, procedentes, pues, de los poderes divinos, que también castigan su transgresión. El saber y la habilidad, que distinguen al hombre y dan origen a la cultura, se consideran igualmente como don divino hecho a los antepasados. En las culturas superiores entran en este don el arte, la escritura, las formas superiores de cultivar el campo y sobre todo la organización política, que crea orden y facilita los esfuerzos comunes para elevar el tenor de vida. A todas estas cosas se las rodea con la aureola de lo santo y mediante ellas se pone el hombre siempre en relación con los poderes divinos. El comienzo y el fin de la existencia le traen insistentemente a la memoria la índole de su vida y, por tanto, su dependencia de lo divino. En todas partes se sabe también que con la muerte no se acaba todo: el hombre no cesa, sin más, de existir, como los animales: lo que hay de espiritual en él, pervive.

Finalmente, suele considerarse como divino todo lo que revela poder extraordinario o misteriosa capacidad; así se ha de explicar el culto a los animales, como también el hecho de que enfermedades asoladoras y terribles catástrofes se veneren con estremecimiento como efectos de poderes divinos.

En las culturas primitivas, como en las primeras culturas superiores, no se distinguía todavía explícitamente entre lo espiritual y lo corpóreo-psíquico; uno y otro repercutían también sin distinción en las religiones. Hacia mediados del primer milenio antes de Jesucristo se comenzó a sentir más vivamente la diferente modalidad de lo espiritual en el hombre y se acabó por concebirlo como contrapartida de lo visible y tangible. Sólo lo espiritual se consideró entonces como el verdadero ser; lo corpóreo y material se miró como impuro o como mera apariencia falaz, a la que había que sustraerse en lo posible mediante mortificación y renuncia. Lo que procede del cuerpo — la raza, las características nacionales o la clase de ocupación — no podía ser ya lo verdadero y propio; los hombres son iguales en lo esencial. Por eso las religiones que entonces surgieron se presentaban como religio-

nes mundiales que se dirigían a todos los hombres (los Upanishads y el budismo en la India, el taoísmo en China, el platonismo en Grecia).

En todas partes las ideas y actos religiosos están sustentados por la comunidad, la familia y la parentela, el linaje o el Estado. Si se pregunta a un particular por la fuente y origen de su comportamiento religioso, las más de las veces remite a los antepasados, que recibieron de la divinidad la instrucción para obrar así. Con otras palabras, se invoca la tradición. Se tiene reparo en modificar deliberadamente el menor detalle de las ceremonias, no fuera que ello disgustara a la divinidad o provocara sus iras. En efecto, todos estos pueblos creían no saber por sí mismos cómo debían comportarse con lo divino para obtener de él bienes en lugar de sucumbir a su tremendo poder y grandeza. En esto se manifiesta una clara conciencia de la relación del hombre con Dios. Se tenía la convicción de que a lo divino tocaba dar órdenes, no al hombre, el cual debía obedecer. Y si las palabras y los ritos no eran comprensibles para todos, precisamente en esto se manifestaba el misterio inefable del ser divino. Esta sublimidad de lo divino se trataba también de representar con la solemnidad y la estilización de las celebraciones religiosas, con los ritos, con el lenguaje elevado y ya ininteligible (por ejemplo, en los templos babilónicos, durante siglos se usaba el sumerio, que hacía ya tiempo que era lengua muerta) y con la forma poética, con la magnificencia de los templos como morada terrestre del dios, y con lo suntuoso de las estatuas y objetos del culto. Cuando el hombre se halla en presencia de lo divino, se siente cerca de la salud, de la plenitud de su existencia. De ahí los sentimientos de euforia, de fiesta y de gozo que dan nuevo aspecto al mundo y en cierto modo lo transforman. En todos los tiempos ha puesto el hombre sumo empeño en agradar a la divinidad. A esto ha aplicado todas sus fuerzas. De ahí que la mayor parte de las conquistas culturales tengan su origen en lo religioso: primero el templo, luego el palacio del rey, después las casas de los grandes y finalmente las viviendas para todos. En las culturas antiguas todo es todavía religioso, las comidas diarias que conservan la vida, el trabajo

que es su presupuesto y cuyo conocimiento es de origen divino, la comunidad en que se vive.

El que las gentes se atuvieran tan estrictamente a la tradición no dejaba de tener sus razones; aunque no pudieran darse explícitamente cuenta de éstas, no obstante las sentían. El hombre sólo vive como hombre por la tradición. Si cada cual debiera comenzar desde el principio, entonces la humanidad, suponiendo que pudiera vivir siquiera, se hallaría siempre en los comienzos. El hombre vive de su historia y en su historia. Pero esto debe aplicarse en mayor grado a los conocimientos espirituales. Las habilidades técnicas externas las puede aprender cualquiera, al menos en teoría, si ya no de hecho. Pero los conocimientos espirituales — y entre ellos figuran en primer lugar las ideas sobre la naturaleza de lo divino y sobre el debido comportamiento con él — no están al alcance de cualquiera. Siempre hay unos pocos elegidos, a los que fueron dadas originariamente. Los otros pueden a lo sumo sentirse inducidos a adaptarlos por el trato con aquéllos; luego se hallan en condiciones de transmitirlos por su parte. Este mismo trato, así como el primer conocimiento, es único e irrepetible, es histórico. A las generaciones sucesivas tal cosa sólo se transmite por tradición. La tradición es por consiguiente, en primer lugar, una magnitud religiosa. La escritura fue inventada para fijar todo lo que pertenece al servicio de la divinidad; también el interés por el calendario y por el debido cómputo del tiempo surgió por primera vez por la necesidad de celebrar las fiestas en los días en que la gente se creía segura de la presencia de la divinidad. En muchas religiones los libros sagrados fijaron para todos los tiempos la doctrina original.

La religión no es sólo sustentada por la comunidad; es incluso el elemento que da a ésta su más íntima cohesión. Cada una de las comunidades primitivas poseía su propio culto, en el que sólo podían participar sus miembros. Éstos se sentían unidos por la comunión con los mismos poderes divinos, que se renovaba constantemente mediante la participación en el banquete sacrificial. Se sabía, por tanto, que la comunidad no era mera proximidad y yuxtaposición local y ni siquiera mera cooperación exterior. El

hombre se une con los otros mediante factores espirituales desde el centro de su mismo ser. Pero en este centro sabe que se halla en presencia de lo divino. Si está así unido con los otros, lo está a través de todo lo que es y puede. Nada crea tan profunda y estrecha comunión como lo religioso, que liga en lo más íntimo y en lo más propio. Esta unión hizo posibles a su vez los grandes trabajos en comunidad que dieron lugar al progreso de la cultura.

Muchas religiones y un solo Dios.

Ahora bien, es un hecho innegable que la religión no sólo crea comunidad, sino que también la multiplicidad y variedad de las religiones divide a la humanidad. ¿Cómo se pudo llegar a esta multiplicidad y cómo se ha de intepretar este hecho desde el punto de vista de la fe cristiana en el Dios único?

Todas las religiones encierran dos momentos. Les es común la convicción de la existencia de poderes divinos y de su modo superior y sagrado de ser. De ahí se sigue que el hombre depende de lo divino y que debe honrarlo, como también aspirar a su favor. En general, lo divino se concebía en forma más o menos claramente personal. En efecto, si no se supusiera que los poderes divinos se hallan en condiciones, al igual que el hombre, de comprender y de otorgar o rehusar libremente lo que se implora, carecería de sentido toda acción religiosa. Tal convicción universal no puede ser obra de pura imaginación; de lo contrario no habría surgido universalmente, o por lo menos hace ya mucho tiempo que se habría abandonado, dado que la religión formula graves exigencias al hombre y le impone molestas restricciones. Esto debe basarse por tanto en una experiencia que hubo de existir en todas partes y en forma constantemente renovada. Antes hemos dicho brevemente que se trata de la experiencia, fundamental e insuprimible por el hombre, de la inseguridad de su propio ser.

En cambio, las religiones se separan por la manera más concreta de representarse lo divino. Es que el hombre interpreta diferentemente su propia vida. Ya hemos mencionado una diferen-

cia fundamental: la representación de lo divino es más corpórea y psíquica o más espiritual. Según entienda el hombre su propia vida, varían las cosas a que da importancia. Si el centro de gravedad reside en la vida corporal, aparecerá lo divino más bien como un poder intramundano, mientras que una cultura más orientada hacia lo espiritual tenderá a lo que está situado más allá de este mundo. Sin embargo, una acentuación exclusiva de lo corpóreo es irrealizable en sentido religioso. La moralidad, la justicia, la bondad, descuellan por su misma naturaleza por cima de lo puramente mundano. Así pues, aun cuando en las religiones primitivas las figuras divinas suelan ser poderes más o menos intramundanos, sin embargo, apuntan a la vez en cierto modo por cima del mundo. Se siente al mismo tiempo que lo divino es la razón del mundo y en alguna manera superior al mundo. Su carácter intramundano hace que intervengan factores mundanos en la formación de su imagen. Así en las representaciones que una comunidad se forma de Dios se refleja su vida social y cultural, como también sus condiciones históricas y en general la entera variedad de lo mundano. Aquí hay que buscar la razón de las considerables diferencias entre las religiones. Que entre las figuras divinas las haya también malas y demoníacas, es reflejo de la experiencia de lo adverso y malo en esta vida.

El hecho de que las religiones, por razón de su especial insistencia en lo terrestre y corpóreo y de su descuido de lo personal y espiritual, atribuyan de preferencia a los poderes divinos un carácter intramundano, es, según la doctrina del cristianismo, una consecuencia de la flaqueza del hombre consiguiente al pecado original. El desplazamiento del centro de gravedad provocado por el pecado original dio lugar a representaciones también desplazadas de Dios y hasta a que se divinizara lo no divino. Frente a esto, la revelación del Antiguo Testamento y del Nuevo muestra al Dios estrictamente supramundano, que al crear este mundo le dio por primera vez la existencia. Lo esencial del hombre creado por él es su inmortalidad, su destino a la salud eterna. Si el hombre se halla en la debida relación con Dios, nada pueden contra él todos los poderes de la tierra (Mt 10, 28; Rom 8,

31-39). Con esto la revelación desenmascaró como no divinas todas las figuras divinas anteriormente veneradas, en cuanto se referían a fuerzas intramundanas. Pero al mismo tiempo confirmó la creencia en la existencia de la divinidad y nos dijo de parte de Dios cómo es Dios en sí y cómo hemos de vivir para estar en conformidad con esta esencia de Dios.

Lo divino, por su misma naturaleza, queda fuera del alcance del hombre; sólo intentarlo se considera impiedad. Por tanto, cuando poderes intramundanos son tenidos por divinos, no está permitido al hombre investigarlos curiosamente y ponerlos a su propio servicio; sólo es lícito el uso transmitido por tradición, comunicado en un principio por los dioses. Sólo cuando el cristianismo desdivinizó lo intramundano proclamando el carácter supramundano de Dios, quedó despejado el camino para someterse el mundo. La ciencia y la técnica fueron facilitadas inmediatamente por la revelación. El carácter supramundano de Dios no hace del cristianismo una mera religión del más allá. Dios, siendo supramundano, no tiene figura y por eso es poco accesible a la percepción humana; ésta fue también una de las razones de que el hombre pagano se detuviera en poderes intramundanos. Pero el Dios de la revelación cobró figura en la encarnación y penetró en este mundo, aunque sin rebajarse a la condición de poder intramundano. Con esto, todo lo que posee figura pudo ponerse en un modo nuevo al servicio de la religión sin ser por su parte considerado como divino. Todo lo que Dios creó y destinó a la transformación redentora, está así en relación con Él.

Si esta verdad se exagera en forma exclusivista, puede ciertamente dar lugar a nuevos extravíos y confusiones. En efecto, las ciencias han ido investigando y poniendo al servicio del hombre las energías intramundanas una tras otra. Habiéndose de esta manera puesto de manifiesto en forma tangible el carácter no divino del mundo, ha podido parecer que incluso lo divino invisible ha quedado desenmascarado como pura imaginación. La fe en lo divino se explica como falta de suficiente conocimiento de la naturaleza o incluso como embuste, con el que determinados grupos y clases quieren procurarse ventajas. De aquí arranca el moderno

ateísmo. Por primera vez en la historia ha venido a ser un fenómeno generalizado la negación de la realidad de Dios. Al sobreestimar el hombre sus ciencias fisiconaturales, cree poder arreglarse con el mundo por sus propias fuerzas y espera poder hallar una solución científica de todas las cuestiones y remediar con la técnica todas las necesidades. El servicio al mundo así entendido reclama la entera energía del hombre y hace superfluo y hasta reprobable, el consumirse en el servicio a algo divino, fruto de la imaginación.

Ciertamente, los «nuevos descubridores» de esta ideología científica (!) materialista parecen ignorar que no han sido ellos los primeros en descubrir que nada intramundano es en sí divino, y que hace ya mucho que el cristianismo les había precedido con esta afirmación. Se equivocan además cuando piensan que el mundo existe por su propia virtud, no ya sólo por el poder creador de Dios, del que depende por tanto absolutamente. El optimismo del siglo pasado, que con el progreso de la cultura y de la técnica pensó que a la larga podría eliminar incluso la fundamental inseguridad de la existencia humana, comienza hoy a dar paso a la convicción de que con el progreso técnico sólo ha aparecido más claramente la inseguridad fundamental y que los progresos de la técnica se pueden emplear tanto para el bien como para el mal, de modo que pueden conducir incluso a la destrucción de la humanidad.

Al mismo tiempo se demuestra que el hombre, por razón de su naturaleza, no puede hallar satisfacción en el mundo visible con que se encuentra como previamente dado. En todo tiempo y en todo lugar se ve más bien impelido a rebasar el mundo. Si yerra el verdadero camino de ascenso hacia Dios, entonces, viendo excluida la posibilidad de venerar a la manera pagana los poderes mundanos y de considerar como divino lo que está dotado de figura — busca la razón incondicional de su existencia en ideologías abstractas, sin cuerpo, la más peligrosa de las cuales es el materialismo dialéctico. En este caso los representantes de una ideología tratan de ejercer poder y soberanía sobre el hombre, cosa que sólo corresponde a Dios y a sus verda-

deros representantes; soberanía no sólo con vistas al orden exterior, sino que dispone en forma autoritativa de la verdad y del error, de lo más íntimo del hombre y de sus más secretos pensamientos. Se le exige incluso con extorsión una obediencia que sólo Dios puede reclamar. Así tal ideología se desenmascara como sucedáneo de la religión. Pero como por su falta de verdad no puede ganar y convencer interiormente al hombre, debe necesariamente recurrir al uso despiadado y brutal de la fuerza. En lugar del paraíso en la tierra, sólo aporta opresión, algo degradante e inhumano. Así se pone de manifiesto que el hombre no puede detenerse y afincarse en lo intramundano sin deshumanizarse. Es que, siendo persona espiritual, no es exclusivamente intramundano, sino que con su mismo ser está referido al Dios supramundano. El hombre propende por su naturaleza a la religión.

AUGUST BRUNNER

Resumen.

A la experiencia de la inseguridad de la existencia humana, de la imposibilidad de disponer sobre ella, de la dependencia de poderes superiores, ha respondido en todas partes la humanidad con la religión. Como sea que la naturaleza de estos poderes es interpretada por la humanidad en función del mundo que nos rodea, surgen las diferentes religiones, que la comunidad va transmitiendo por tradición. El desplazamiento del centro de gravedad a lo corpóreo y psíquico conduce a la divinización de poderes intramundanos. La revelación del Dios supramundano demuestra la dependencia y, por tanto, el carácter no divino de todo lo intramundano y deja al mundo en franquía para que pueda ser investigado por el hombre. En los tiempos modernos se entiende esto sencillamente como no existencia de lo divino. Un optimismo exagerado acerca del progreso técnico hace que se tenga a lo divino por superfluo, error que cada vez se pone más al descubierto.

TESIS IX

Un sentimiento general de lo divino precede a todas las pruebas de la existencia de Dios; en éstas, dicho sentimiento se concreta en forma de conocimiento científico. Pero nuestro contacto con Dios no se agota ni culmina en las pruebas de su existencia; en ellas se manifiestan la grandeza y la limitación de nuestro espíritu

Las pruebas de la existencia de Dios plantean dos importantes cuestiones: la cuestión acerca de su índole y su fuerza probativa, y la cuestión acerca de su lugar religioso y teológico. La primera se refiere a las pruebas de la existencia de Dios en sí mismas, a su modo de probar y a su fuerza de convicción, a su proceso lógico y a su peso ontológico. La segunda se refiere a la situación o posición de las pruebas en el conjunto del ser humano y de su conocimiento del mundo y de Dios; pues las pruebas de la existencia de Dios no son el todo y ni siquiera sencillamente lo sumo de nuestro conocimiento de Dios. Por consiguiente, en esta segunda cuestión no se trata de la estructura de una prueba de la existencia de Dios en sí misma, sino de la situación y posición de dichas pruebas en la estructura de la existencia humana y de su presencia ante Dios. A ejemplo de un célebre planteamiento de SCHILLER («¿Qué significa estudiar la historia universal y con qué fin se estudia?»), se puede formular así nuestra doble cuestión: ¿Qué significa establecer una prueba de la existencia de Dios y con qué fin se establecen tales pruebas? ¿Para qué se dan pruebas de la existencia de Dios? ¿Para qué este empeño mental tan costoso y tan osado? ¿Qué se gana con ello, aun suponiendo que las pruebas sean convincentes? ¿En qué sentido se ayuda con este «esfuerzo conceptual» (HEGEL) al hombre que cree en Dios y a su fe viva en el Dios de la salud?

Es conveniente distinguir estas dos cuestiones y enfocarlas simultáneamente. Así lo han creído los grandes espíritus que se han dedicado a pensar en Dios. En esta materia hay que mencionar a los dos más grandes antagonistas: santo TOMÁS DE AQUINO, el clásico de las pruebas de la existencia de Dios, y KANT, el crítico de estas pruebas. Como aparece especialmente en los capítulos 38-40 del libro III de la *Suma contra los gentiles,* santo TOMÁS encuadró mediante pruebas nuestro conocimiento de Dios en una estructura que abarca la totalidad de nuestro conocimiento natural y sobrenatural de Dios, poniendo así claramente de manifiesto los límites de nuestra razón discursiva. Y lo que es muy importante para nuestro tema: al conocimiento científico — que para él significa demostrativo — de Dios, hizo preceder un conocimiento y una certeza precientífica de Dios. Antes del «juicio» acerca de Dios obtenido por demostración, el hombre tiene un «pre-juicio» en favor de Dios, que es el mejor entre los buenos pre-juicios sin los cuales ni un solo momento podemos orientarnos en este mundo. En este punto el cardenal NEWMAN habló — en último término en sentido de ARISTÓTELES y también de santo TOMÁS — de un «sentido ilativo» *(illative sense)* y de «anticipaciones» *(anticipations).* Aun el mismo KANT, el crítico de las pruebas de la existencia de Dios, reconoció a la prueba teleológica *(tesis X)* — la prueba de la existencia de una suprema inteligencia arquitectónica deducida del orden y finalidad del cosmos — una gráfica fuerza probativa para la inteligencia común del hombre, ya que el hombre no puede permanecer indiferente y debe tomar partido por tal ser, como algo que afecta a los intereses supremos de la humanidad. Kant distingue, pues, entre la «opción» práctica por Dios como postulado de la razón práctica, y el «enjuiciamiento» teorético de las pruebas de la existencia de Dios y su conclusividad metafísica. Añade que es absolutamente necesario que se convenza uno de la existencia de Dios, pero que no es igualmente necesario que se demuestre. Esto es exacto en cuanto que no es necesario que alguien se halle en condiciones de establecer una prueba de la existencia de Dios para que pueda convencerse de

su existencia. La mayoría de los hombres no están convencidos de la existencia de Dios por haber ésta sido demostrada conforme a las reglas del arte. Sin embargo, tales pruebas son necesarias, aunque no en general, sí en particular, como demostración de que nuestras convicciones religiosas no son incompatibles con nuestros conocimientos científicos. No todos necesitan ser filósofos para estar convencidos de que hay Dios; pero quien filosofa y cultiva la metafísica debe pronunciarse sobre las pruebas de la existencia de Dios para justificar científicamente ante sí mismo sus convicciones religiosas. A tal correspondencia entre las convicciones religiosas y las ideas científicas no puede ni debe renunciar el hombre religioso que busca a Dios y el investigador científico, cuando uno y otro se hallan reunidos en una misma persona.

Todavía hoy existen dos formas típicas de descubrimiento religioso y filosófico de Dios: la vía platonicoagustiniana desde dentro y la aristotelicotomista desde fuera.

La vía platonicoagustiniana desde dentro.

Nuestro encuentro filosófico-religioso con Dios es una reflexión del alma humana sobre sí misma, un recogimiento en su «centro» interior y espiritual *(mens),* donde nuestro espíritu es tocado por la luz divina de la verdad eterna y puede llegar a las razones eternas *(rationes aeternae)* en una visión participante; así el espíritu humano piensa en su origen y en el origen de todas las cosas.

Los conceptos fundamentales aquí utilizados son de procedencia platónica o más bien neoplatónica; iluminación *(illuminatio,* metafísica neoplatónica de la luz), pensar a manera de recuerdo *(memoria, anamnesis),* participación *(participatio)* y participación mediante contacto *(attingere).* El contenido religioso dado por Platón y Plotino a estos conceptos filosóficos, lo interiorizó san AGUSTÍN en forma cristiana; y en esta forma, más o menos modificada, se fue constituyendo copiosa y profundamente el lenguaje religioso y filosófico de las sucesivas genera-

ciones, no pocas veces aun cuando se seguían otros caminos de experiencia religiosa e interpretación filosoficorreligiosa de ésta.

La reflexión agustiniana del alma sobre sí misma y sobre su Dios, sobre su carácter de imagen de Dios, arranca del mundo exterior; pero la mirada dirigida a éste debe estar siempre a punto de desviarse de él y no sólo en sentido epistemológico, sino incluso ético. La visión eticopedagógica o más bien asceticomística de nuestro ascenso hacia Dios, es esencial y característica del pensar agustiniano. Tenemos las tres conocidas etapas o vías: retraimiento del mundo o vía ascética de la purificación (vía purgativa), entrada del alma en sí misma o vía de la iluminación (vía iluminativa) y conversión del alma mudable, más allá de ella misma, a la verdad inmutable, o vía propiamente mística de la unión (vía unitiva). «No quieras divagar hacia el exterior (ni perderte al exterior); vuelve a ti mismo (y recógete), pues en el hombre interior habita la verdad; y aun cuando allí topes con tu naturaleza reconocida mudable, elévate por encima de ti mismo» [1]. Siguiendo esta línea directriz, san BUENAVENTURA escribió *La peregrinación de la mente hacia Dios (Itinerarium mentis in Deum)* y su otra obrita *Sobre la reducción de todas las artes* [de todo nuestro saber] *a la teología* [o conocimiento de Dios] *(De reductione artium ad theologiam).*

Los simulacros del mundo sensible sólo significan para san AGUSTÍN grados preliminares, transición, ocasión para entrar dentro de nosotros mismos y a la luz interior de la verdad, bondad y belleza primordiales, para juzgar de las cosas de este mundo y conocerlas como lo que en realidad son, a saber, no algo propio y sustancial, sino sombras e imágenes de una realidad espiritual *(Homo iudicat de rebus corporalibus in rationibus aeternis,* «El hombre juzga de las cosas corpóreas a la luz de las razones eternas»: teoría agustiniana del juicio). Basándose en esta forma mental agustiniana, el cardenal NEWMAN eligió su inscripción sepulcral: *Ex umbris et imaginibus in veritatem* («De las sombras e imágenes a la verdad»). Y también fue agus-

1. *De vera religione,* 39, 72.

tiniana su divisa desde los tiempos de su avanzada juventud: «Yo mismo y mi Creador», a saber, conocimiento de mi Creador, Juez, por el conocimiento de mí mismo y por la atención a la voz de mi conciencia en mi interior.

Al tratar san AGUSTÍN de la iluminación de la mente por las razones divinas del ser, habla platónicamente de una contemplación de las mismas; y hace que esta contemplación llegue muy cerca de la realidad misma de Dios, como lo hace en el célebre coloquio de Ostia con su madre santa Mónica, en las *Confesiones*[2]. Por otra parte, frente a la exuberancia platónica, el cristiano san AGUSTÍN expresa claramente la imperfección y mediatez de nuestro conocimiento de Dios. Aun cuando estas dos cosas, la esencialidad, por decirlo así, de la contemplación, y al mismo tiempo la mediatez de ésta, no siempre adquieran una forma conceptual pura, sin embargo, esta inadecuación conceptual no nos autoriza a aplicar aquí criterios extraños, admitiendo sólo un aspecto sin dar importancia al otro. Todo nuestro conocimiento, en tanto no llegue la consumación, es al fin y al cabo fragmentario, es una visión en un espejo, en enigmas, no una visión cara a cara (1 Cor 13, 9-12). Precisamente partiendo de conceptos platónicos como «participar» «entrar en contacto», deduce también el cristiano san AGUSTÍN la mera posesión parcial y el simple contacto, que tiene efecto desde aquella hondura y distancia sin fondo desde la que la criatura y el pecador justificado llama y mira a su Señor y Dios (la «profundidad» es un concepto fundamental religioso y ya místico)[3]. Durante la peregrinación terrestre, nuestro conocimiento de Dios está «en camino», incluso, y precisamente, en cuanto pasa por el camino racional de nuestro esfuerzo mental *(ratio)* y por el camino de gracia de una fe humilde, que purifica nuestro corazón de la perversión de sus pasiones y de su debilidad para las cosas divinas *(fides purgans);* porque «los limpios de corazón verán a Dios» (Mt 5, 8). Y, aun cuando en momentos particularmente agraciados nos acercamos mucho a la verdad eterna e

2. *Confessiones* IX, 10, 23-26.
3. *Confessiones* II, 3, 5.

inmutable, sin embargo, tal acercamiento no dura ni se mantiene; nuestra instabilidad nos impide retenerlo: es un relámpago que dura sólo algunos instantes.

En san AGUSTÍN, mejor que en ningún otro buscador de Dios, se puede descubrir una teología de la experiencia religiosa y una teología del corazón. Pero aquí hay que tener en cuenta que el concepto agustiniano de corazón *(cor)* no se opone a inteligencia y razón, sino que abarca también el comprender: sólo el que comprende puede amar, y sólo el que ama puede comprender. También el célebre dicho del gran filósofo francés PASCAL se entiende en este sentido agustiniano de *cor* y *coeur:* «El corazón tiene su razón *(raison)* que la simple razón no conoce.» No busquemos en san AGUSTÍN una prueba de la existencia de Dios a la manera racional escolástica de un san ANSELMO DE CANTÓRBERY en su argumento llamado ontológico y de un santo TOMÁS DE AQUINO en sus «cinco vías». Pero busquemos, sí, en el maestro de la teología de la experiencia y del corazón, lo que se puede hallar en él en un tesoro inagotable, a saber, la experiencia de Dios y la certeza de Dios que precede originariamente a las pruebas de su existencia, sin la cual estas pruebas perderían valor, no lógico, pero sí humano y existencial, y carecerían de profundidad, del suelo fértil de la experiencia religiosa: al Dios de nuestra experiencia religiosa le colgaríamos conceptos ontológicos y metafísicos, que sin tal experiencia se perderían en el vacío. Por esto convenía, antes de exponer la vía de santo TOMÁS, conocer las líneas generales de la vía agustiniana del conocimiento de Dios, para orientarse en el lenguaje y en los conceptos de las *Confesiones;* veremos que también santo TOMÁS, como ya dijimos al principio, adjudica al hombre un conocimiento de Dios anterior y previo a las pruebas de su existencia.

El camino aristotelicotomista desde fuera.

Nuestro saber lo adquirimos pensando y preguntando por las causas. Pero la causalidad no es uniforme, sino múltiple y variada.

Así en el centro del pensar platonicoagustiniano hemos hallado la «participación»; ésta supone una forma especial de causalidad, a saber, la causalidad ejemplar. Es decir, las conexiones causales en el mundo del ser se conciben como relación de copias a modelos o arquetipos, de imágenes fenoménicas a imágenes de esencias; el ser del mundo es en el fondo un ser de imagen, este mundo es un mundo de imágenes. Así las muchas formas bellas de este mundo son bellas por participación en la belleza primordial única, puramente espiritual, o por imitación y copia del modelo y forma primordial de toda belleza. Importa tener en cuenta que esta causalidad de participación y ejemplar, tomada en sí, no incluye la causalidad eficiente. Si yo veo sombra proyectada por la figura de una cosa a la luz del sol, no necesito deducir de la silueta de la sombra considerada como efecto la figura de la cosa considerada como causa, sino que más bien en la silueta de la sombra veo la figura de la cosa delante de mí, aunque sólo en sombra. En filosofía religiosa quiere esto decir: En este mundo, cuyo sentido consiste esencialmente en ser imagen, se me manifiesta su ser de imagen y la trascendencia de éste, o su referencia a algo supramundano, divino. Aquí puede haber latente una ilación, pero de ésta no soy consciente, y no ya accidentalmente, sino por ser así el cono de luz de esta forma de pensar. Así se produce la sensación de una experiencia religiosa: experimento en el mundo su ser de imagen y el sentido trascendente y religioso que tiene.

En cambio, en el centro del pensar aristotelicotomista hallamos otro género de causalidad, del que acabamos de hablar al distinguirlo de la causalidad ejemplar. No es que santo TOMÁS DE AQUINO descuidara la idea de participación y de causalidad ejemplar, cosa que no podía hacer un hombre tan religioso y cristiano, y ante la autoridad teológica de san AGUSTÍN. Pero ahora el aristotélico santo TOMÁS presenta en forma explícita la causalidad eficiente, que no excluye la idea de participación y de causalidad ejemplar; y por encima de esto pasa a repensar en forma crítica la participación y causalidad ejemplar platónica.

Merece la pena tener en cuenta y comprender esta contra-

posición histórica y objetiva de la causalidad ejemplar platónica y la causalidad eficiente aristotélica. En efecto, aquí entramos en un campo polémico que no ha dejado de ser candente hasta nuestros días y en el que por desgracia no siempre ha prevalecido la comprensión para el contrario, como de uno y otro lado se ha puesto de manifiesto en la disputa en torno a MAX SCHELER y a su filosofía de la religión *(Das Ewige im Menschen,* «Lo eterno en el hombre»). Si, por una parte, la mentalidad platónica propende a relegar a segundo término la causalidad eficiente, como lo muestra un célebre pasaje del *Fedón*[4], por otra parte, parece ser que el pensamiento aristotélico implica, si ya no el total desvanecimiento de la causalidad ejemplar, por lo menos un empalidecimiento de su autenticidad y riqueza. Hasta en un espíritu de la envergadura de santo TOMÁS, no tiene ya la causalidad ejemplar, la originalidad y riqueza que en san AGUSTÍN y en san BUENAVENTURA. En este punto nos legó el AQUINATE un arduo quehacer, que sus partidarios y sus críticos tomaron y toman por lo regular demasiado a la ligera. En efecto, nos incumbe la tarea de trabajar, con conocimiento de la moderna filosofía y ciencia de la religión, en una nueva síntesis de ejemplaridad y causalidad, y también en el profundizamiento y enriquecimiento del principio de analogía, con vistas a una fenomenología (descripción de la manera de ser) de la experiencia religiosa y de la relación entre la experiencia religiosa de Dios y la prueba metafísica de su existencia. Se nos hará más clara dicha tarea si prestamos atención a la estructura tomista de nuestro conocimiento de Dios. Ya que hemos invocado el principio de analogía, notemos todavía que en este particular tenemos también que aprender de NEWMAN, que hizo amplio uso de aquel principio y lo hizo en el sentido de la plenitud de la visión religiosa, más que atendiendo a la conceptualidad metafísica: así NEWMAN y santo TOMÁS se completan mutuamente.

Aquí no necesitamos adentrarnos en la distinción entre conocimiento natural y sobrenatural de Dios, tan claramente estable-

---

4. Cap. 45-47; 96*a*-99*d*.

cida por santo TOMÁS, ya que el conocimiento sobrenatural de Dios, en cuanto tal, no entra dentro de nuestra tesis. Cada uno de los dos órdenes se eleva en dos grados, y así como en el orden sobrenatural el conocimiento de fe está en determinada relación con el conocimiento obtenido por la visión beatífica, a saber, lo que aun siendo cierto no es todavía evidente y la visión y plenitud de la contemplación de Dios, así también, en forma análoga (pero sólo análoga) está en determinada relación con el conocimiento científico de Dios mediante demostración, a saber, en la relación que media la creencia «confusa» y el saber asegurado y desarrollado. En tal correspondencia podemos observar cómo trabaja en la construcción mental aquel gran arquitecto que fue santo Tomás.

Todo nuestro conocimiento natural de Dios, ya sea científico o precientífico, tiene, junto con el principio subjetivo de nuestra razón humana, un principio común objetivo, metafísico, a saber, la causalidad eficiente (en el sentido amplio de este concepto) y su averiguación y presentación por medio del razonamiento. De hechos conocidos por experiencia (se entiende aquí experiencia externa o sensible) y de conceptos sacados de la experiencia, como, por ejemplo, movimiento y orden, llega nuestra razón a la conclusión de una causa absolutamente primera.

Tal conclusión de los efectos a la causa late también — y debemos destacarlo especialmente — en la conciencia precientífica de Dios, aunque aquí no se desarrolla ni se garantiza científicamente. Este juicio previo positivo acerca de Dios que está en cierto modo escrito en el corazón de todos los hombres, por muy «confuso» que se presente en los distintos panteones de dioses y semidioses, según santo TOMÁS echa sus raíces en la profundidad mental y volitiva de nuestra naturaleza espiritual, en un ansia natural de conocer a Dios, y hasta de ver a Dios, con la consiguiente beatitud. Y la conciencia precientífica de Dios incluso aventaja no poco al conocimiento de Dios por demostración: es común a todos los hombres, mientras que — como dice literalmente santo TOMÁS — sólo «poquísimos» hombres han logrado elevarse a la altura filosófica de una demostración

estricta de la existencia de Dios, tras un largo esfuerzo intelectual y con no poco peligro de error. Y, sin embargo, en la cuestión de la existencia de Dios está en juego mi salud eterna... Por otra parte, el conocimiento de Dios por demostración aventaja no poco a la mera conciencia de Dios: no es confuso, o por lo menos trata de salir de la confusión; y aun cuando aquí, y precisamente aquí, se acumulen las dificultades y aparezcan las opiniones más contradictorias, no es pequeña cosa el enfrentarse siempre de nuevo con las dificultades y contradicciones. «En las cosas divinas es la razón humana sumamente deficiente. Señal de ello son los múltiples errores en que los filósofos han incurrido en su búsqueda e investigación de Dios. Así pues, para que se lograra en los hombres un conocimiento indubitable y seguro de Dios, era conveniente que se transmitiera a los hombres algo divino en forma de fe, como dicho por Dios, que no puede mentir... La búsqueda natural de la razón no es suficiente para el género humano cuando se trata del conocimiento de las cosas divinas, ni siquiera en los puntos que pueden ser descubiertos por la razón. Por eso no es superfluo el que tales verdades sean [también] creídas» [5].

Grandeza y límites de las pruebas de la existencia de Dios y del espíritu del hombre; el Dios manifiesto y oculto.

Así en nuestra conciencia de la existencia de Dios y en nuestras pruebas de ella se manifiestan la grandeza y los límites de nuestro espíritu; y así se muestra en forma conmovedora y deprimente a la vez la situación de escisión moral y religiosa de la existencia humana. Y el Creador del universo que dirige la historia del mundo se nos presenta ciertamente en el transcurso de las cosas no sólo como el Dios manifiesto, sino también como el Dios oculto, tal como lo experimentaron — entre los buscadores católicos de Dios — particularmente PASCAL y NEWMAN. En realidad, el espectáculo del universo y del curso del mundo

5. *Summa theologica* II-II, q. 2, 4.

es religiosamente contradictorio, desunido, «lleno de la gloria de Dios» (Is 6, 3) y, sin embargo, también, «como el papel de los profetas, lleno de quejas, de lamentaciones y de dolores» (NEWMAN). El universo y el curso del mundo son un libro compuesto de páginas que dan noticia del Creador, conservador y rector de todas las cosas, pero también de muchas otras páginas en las que no podemos distinguir los rasgos de la escritura divina. Este ocultarse Dios bajo los contrastes, bajo la división, tanto externa en la naturaleza y en la historia, como interna en el alma y en el espíritu, forma también parte de nuestra experiencia de Dios y tiene conmovedores testimonios entre los buscadores de Dios y los pensadores cristianos de todos los tiempos, así como en los libros de los dos Testamentos. La escisión que aparece en el libro de la creación y en los libros del espíritu y de la historia, no debemos tratar de rectificarla en forma de corrección piadosa del mundo o en forma de pureza de abstracción metafísica satisfecha de sí misma. ¿Nos hacemos siempre cargo de todo lo que se debe abstraer en el proceso metafísico de abstracción, sin el cual no se puede iniciar ni llevar adelante una prueba estricta de la existencia de Dios? Tal abstracción es completamente legítima y requiere una asombrosa maestría de pensamiento; pero no debemos perder nunca de vista la cantidad de percepción viva que debe pasar a segundo término, para que se logre la pureza del pensamiento estricto.

Santo TOMÁS cierra cada una de sus cinco pruebas de la existencia de Dios con esta fórmula: «y esto entendemos todos por Dios», o «y a esto llamamos todos Dios». «Esto» quiere decir aquí: el concepto (metafísico) de Dios que resulta de cada prueba; así, de la primera prueba por el movimiento, «el primer motor inmóvil», que quiere decir lo primero que todo lo mueve sin ser movido ni hallarse en movimiento. De modo que en cada caso se da la denominación de «Dios» a tal concepto metafísico. Esto, que tan obvio y natural parece, no lo es en modo alguno, y tiene un historia larga (que a mi juicio, está todavía por escribir).

Ya en los comienzos de la metafísica occidental nos hallamos

en HERACLITO, el obscuro filósofo de Éfeso, con esta sentencia: «Al sabio único no se le puede dar y se le puede dar el nombre de Zeus» (B 32). ¿No hubiera podido con más derecho decir santo TOMÁS: «Y a esto lo llamamos todos Dios, aunque, por otra parte, no se lo puede llamar así»? ¿O es que el nombre de «Dios» en la boca y en el corazón de un hombre religioso, y sobre todo de un cristiano, no dice mucho y esencialmente más que el concepto aristotélico de Dios, sobre todo si se toma en el preciso sentido que le da ARISTÓTELES? En efecto, en este sentido significa que el Primero lo mueve todo como amado, no como amante, lo cual no dice lo mismo que la gran definición de san JUAN: «Dios es amor» (1 Jn 4, 9); a saber, que «Dios amó tanto al mundo, que dio a su Hijo unigénito» (Jn 3, 17), pues «no hemos amado nosotros a Dios, sino que Él nos ha amado a nosotros» (1 Jn 4, 10). En esta contraposición tocamos con las manos la esencial limitación de las pruebas de la existencia de Dios y de sus conceptos de Dios. «Y a esto lo llamamos todos Dios», pero en la religión misma el hombre entiende esencialmente mucho más cuando profiere el nombre de Dios buscándole e invocándole.

Esta observación crítica no se propone descartar las pruebas de la existencia de Dios, sino situarlas en el lugar que les corresponde. En efecto, también de estas pruebas se puede decir: quien prueba demasiado no prueba nada. «No en la dialéctica [y en las pruebas de la existencia de Dios] tuvo Dios a bien salvar a su pueblo» (palabras de san AMBROSIO, que eligió NEWMAN como lema de su filosofía de la religión). Pero no por eso deben los dialécticos y metafísicos renunciar a su quehacer tan necesario en su género; ni siquiera los materialistas pueden pasarse de la dialéctica.

GOTTLIEB SÖHNGEN

Resumen.

1. En la historia de la filosofía se han constituido dos formas clásicas de descubrir a Dios: la vía platonicoagustiniana des-

de dentro (o conocimiento de Dios como conocimiento de uno mismo) y la vía aristotelicotomista desde fuera (o conocimiento de Dios partiendo de los hechos de la experiencia sensible). En la vía agustiniana el principio del ser y del conocimiento es la idea platónica de participación y, consiguientemente, la causalidad ejemplar, es decir, la relación de copia a arquetipo. Ser significa sustancialmente ser imagen. El principio del ser y del conocimiento en la vía tomista es la causalidad eficiente aristotélica y su averiguación por medio de razonamientos.

2. Existe una conciencia de Dios en cierto modo escrita en el corazón de todos los hombres, previa a todas las pruebas de la existencia de Dios, pero que por medio de éstas se desarrolla, se precisa y se asegura, aunque también es cierto que la abstracción, metódicamente necesaria, se aleja de la riqueza plástica de la experiencia religiosa.

3. El Creador del universo y rector de la historia mundial se nos ofrece en el curso de las cosas como un Dios manifiesto, aunque también como un Dios oculto bajo la contradicción y el discrepante espectáculo de este mundo. El esplendor y la miseria de nuestras ideas y pruebas de Dios dan a conocer la grandeza y limitación de nuestro espíritu.

TESIS X

El orden conforme a un plan en los seres vivos demuestra la existencia de un espíritu superior al mundo

La cuestión sobre la existencia de Dios es fundamental para nuestra concepción del mundo y la configuración de nuestra vida. En esta tesis y en las siguientes se va a responder a esta cuestión: ¿Hay hechos que nos demuestren con certeza la existencia de Dios? Estos caminos para llegar al conocimiento de la existencia de Dios, las «pruebas» de su existencia, nos servirán a la vez para esclarecer nuestra idea de Dios.

En realidad, hay varios procedimientos para establecer la existencia de Dios. Todos ellos coinciden en esto: partiendo de la realidad experimentable, mediante un esfuerzo intelectual ponen en claro que el mundo de nuestra experiencia sólo es posible si existe Dios. Se distinguen en lo que de este mundo experimentable eligen como punto de partida de su reflexión, y también en la modalidad en que aplican al mundo experimentable el principio de razón suficiente. De este principio no se puede prescindir, pues siempre es éste el paso decisivo del pensamiento: Determinada realidad, de cuya existencia no puedo dudar, no puede por sí misma dar razón de esta existencia suya; ahora bien, como no puede darse existencia sin razón, tiene necesariamente que ser otra cosa la razón de esta existencia. Esta estructura de todas las pruebas de la existencia de Dios debe tenerse siempre ante los ojos si no queremos perdernos en el laberinto de los razonamientos con frecuencia nada fáciles con que se desarrollan dichas pruebas.

Un primer punto de partida es el orden del mundo, particularmente el orden en el ámbito de la vida.

Cierto que los materialistas afirman que la materia existe desde la eternidad y que sólo de ella y por sus propias fuerzas se ha desarrollado la vida en este mundo hasta llegar a la conciencia humana. Dicen que esto está demostrado irrefragablemente por los resultados obtenidos en las ciencias de la naturaleza, y que con esto queda descartada de una vez para siempre como acientífica la creencia en Dios.

¿Qué decir de estas afirmaciones? Prescindimos de la cuestión de la eternidad de la materia para plantearnos la cuestión decisiva: ¿Se puede explicar en último término por las fuerzas ciegas de la materia el origen de los seres vivientes, con sus asombrosos órdenes y modos de comportamiento hasta llegar al hombre? ¿O presupone esto un autor dotado de espíritu? Y este autor dotado de espíritu ¿es necesariamente un ser supramundano, en una palabra, Dios?

Divergencia de opiniones.

Como ya hemos dicho, los *materialistas* de todos los matices tratan de explicar todo orden de la naturaleza sin un autor espiritual, y por tanto sin un plan consciente. Según ellos los órdenes de la naturaleza y el acontecer natural sólo tienen un plan aparente, y en realidad son resultado de leyes de la naturaleza, que actúan a ciegas, y de su operación fortuita. El *neodarvinismo* trata de explicar el origen y la evolución superior de los vivientes por la llamada selección natural: Entre los descendientes de los mismos organismos paternos, debido a modificaciones fortuitas del material germinal («mutaciones») o a mejores condiciones fortuitas de vida, los unos se hallan en mejores disposiciones que los otros. Los primeros sobreviven más a menudo en la dura lucha por la existencia, y, al repetirse constantemente esta selección de los individuos mejor adaptados, se produce una evolución ascendente sin necesidad de suponer fuerzas finalísticamente.

El conocido filósofo NICOLAI HARTMANN, aun sin ser ma-

terialista, se ha apropiado también esta explicación. En su libro *Theologisches Denken*[1] («Pensar teológico») trata de explicar así el «origen de lo que tiene un fin partiendo de lo que carece de fin»: «Según las leyes de la estadística, entre todas las combinaciones que se producen casualmente, tiene también que haber alguna vez combinaciones adecuadas a un fin. Ahora bien, una vez ha surgido lo adecuado a un fin, se mantiene, mientras que perece lo que no responde a un fin. En efecto, la utilidad o conveniencia de un complejo en sí mismo (por ejemplo, de sus partes entre sí) significa precisamente esto, que el complejo tiene consistencia, equilibrio, estabilidad.» Así pues, lo útil surgido casualmente se mantiene, y en el transcurso de milenios se van añadiendo nuevos productos útiles surgidos casualmente; así se comprende que en el mundo lo útil, o adecuado a un fin, ocupe un espacio relativamente amplio.

El *materialismo dialéctico* trata de explicar la evolución ascendente en la naturaleza por el «movimiento dialéctico» de la materia. En todas partes, dicen, se dan en la naturaleza extremos opuestos o «contradicciones». La lucha entre estos extremos opuestos lleva adelante la evolución. A través de largos períodos de tiempo, la evolución no es sino un crecimiento de la misma «cualidad» hasta un punto culminante natural. Una vez alcanzado éste, se produce repentinamente, en un «salto dialéctico», el tránsito a una cualidad superior.

Otros conceden que el orden y la conveniencia en la naturaleza no se puede explicar sin una inteligencia que obra conforme a un plan, pero esta inteligencia la buscan en el mundo mismo, ya sea en los diferentes vivientes o en algo «anímico supraindividual» a la manera de un alma del mundo. Cierto que en nuestro tiempo van cediendo notablemente las tentativas de explicar los órdenes de la naturaleza en último término por una *inteligencia inmanente al mundo*.

Hay también otros que renuncian a toda explicación positiva. Así KANT, aunque lleno de admiración por el orden y ar-

1. Berlín 1957, p. 95.

monía de este mundo, rechaza como ilegítimas, por razones epistemológicas — principalmente en la *Crítica del juicio* —, la tentativa de demostrar por el orden del mundo la existencia de Dios.

En cambio, la *filosofía cristiana,* desde sus comienzos con los apologetas de los siglos II y III, ha sostenido siempre que del orden del mundo se deduce la existencia de Dios, como su autor espiritual. En esto enlaza con ideas de la filosofía griega. Santo TOMÁS DE AQUINO presenta esta prueba como la «quinta vía» para la demostración de la existencia de Dios. Recientemente, G. SIEGMUND, en su obra *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis* [2] («El orden natural como fuente del conocimiento de Dios»), ha elaborado en forma moderna la prueba basada en el orden de la naturaleza.

Conceptos.

En realidad, hoy sólo podemos presentar la prueba en forma convincente si motivamos cada uno de los pasos teniendo constante y atentamente en cuenta las objeciones contrarias. Para ello es indispensable precisar y distinguir claramente los conceptos que en ella se emplean.

En primer lugar, debe ser claro el punto de partida. Generalmente se suele designar la prueba como prueba *teleológica,* es decir: basada en la doctrina (griego: *logos*) del fin *(telos),* de la tendencia a un fin en los seres de la naturaleza. Ahora bien, esta finalidad no se puede percibir inmediatamente, sino que ella misma necesita ser demostrada. Esta demostración debe partir de los órdenes que se nos ofrecen en la experiencia. Por *orden* entendemos en general una combinación de diferentes miembros conforme a un punto de vista unitario, como, por ejemplo, la lista de los habitantes de una localidad por orden alfabético. En nuestro caso se trata de la acción conjunta de varios miembros a los efectos de un resultado común, que por la

2. Friburgo ²1950.

índole de esta acción se puede reconocer como un fin común; a esta clase de orden la llamamos *orden de finalidad.*

Aquí se entiende por *fin* aquello por lo cual es o sucede algo. El fin así entendido presupone un espíritu que se proponga un fin. Sólo un ser espiritual puede perseguir un fin en cuanto tal y elegir como medios «por razón del fin» las acciones que han de conducir al mismo. En todo caso, este espíritu que se propone un fin no se percibe inmediatamente en la naturaleza. Que el orden percibido proceda realmente de un espíritu que se propone un fin, sólo se puede, por tanto, conocer mediatamente, es decir, por un razonamiento. La conclusión debe proceder de determinadas notas perceptibles. ¿Cuáles son estas notas? En primer lugar, podemos descubrirlas en las obras humanas hechas con un plan y con vistas a un fin. Desde la primera vez que viéramos una máquina de escribir admitiríamos que estaba construida conforme a un plan para el objeto de escribir. Esto lo deduciríamos del hecho de que aquí, por lo pronto, una cantidad de detalles están coordinados de modo que se logre algo bueno, un resultado valioso para el hombre, a saber, la posibilidad de escribir, y esto, en segundo lugar, no sólo por un breve momento, sino constantemente; en efecto, si en el momento siguiente, golpeando la tecla A apareciera una letra diferente y así en los demás casos, tendríamos por causal el hecho de haber escrito correctamente la primera palabra. A estas dos notas se añade todavía una tercera: El resultado valioso y útil para nosotros, que se repite constantemente, sólo ha podido producirse porque las diferentes partes de la máquina están configuradas y combinadas en una forma que no resulta necesariamente de la peculiaridad del material.

En cualquier parte en que encontramos estas notas propendemos, sin más, a admitir un orden determinado por una finalidad. Naturalmente que estas consideraciones no conducen aún a una prueba cierta, conforme a este esquema: En las obras de la técnica se hallan las notas mencionadas, las cuales, como sabemos por experiencia, se fundan en un obrar del hombre conforme a un plan. Por tanto, si en la naturaleza se hallan las mismas notas,

también la naturaleza presupone un autor que persigue un fin conforme a un plan. Tal deducción sería una *deducción de analogía* («Análogos efectos tienen análogas causas»), que no va más allá de cierta verosimilitud. Para lograr la certeza debemos mostrar que las mencionadas notas de un orden que persigue un fin sólo pueden surgir por una acción conforme a un plan.

Esta prueba debe al mismo tiempo excluir otras tentativas de explicación, en primer lugar la explicación por el *azar*. Por azar entendemos la acción conjunta de diferentes causas que ni por su naturaleza ni por un espíritu planificador están ordenadas a obrar conjuntamente; el efecto que se produce de esta manera se llama también azar o casualidad. Así hablamos de un choque casual, de un encuentro casual y cosas parecidas.

Con sólo excluir el azar no se ha demostrado la existencia de una causa que obra en prosecución de un fin. En efecto, la causa podría ser la «naturaleza» que con sus «leyes» actúa ciegamente. Huelga decir que, al hablar de *ley natural* como causa de un fenómeno, no nos referimos a la fórmula de la ley, sino a las energías de los seres de la naturaleza que actúan por necesidad y sin conocimiento.

Prueba.

1. Partimos de los hechos que en los seres vivos revelan un orden dirigido a un fin. Hechos de este género son la estructura de los diferentes órganos y del ser viviente entero, su desarrollo desde un primer germen de vida hasta el estado adulto y plenamente desarrollado, la curación de lesiones, la generación de nueva vida, la acción conjunta de vivientes de diferente especie para utilidad de una especie o de las dos («finalidad para utilidad ajena») [3]. Con frecuencia se producen tales fenómenos sin la menor conciencia, como, por ejemplo, el crecimiento; en otros casos son acciones instintivas, como la construcción de los nidos de las aves. Pero en todo caso se pone siempre de mani-

3. Cf. los ejemplos aducidos por A. Haas en *Weltall-Weltbild-Weltanschauung*, Wurzburgo 1958, p. 103-113, 122-126.

fiesto que muchos, con frecuencia innumerables elementos parciales están combinados para el bien de los seres vivos, o que un gran número de acciones particulares contribuyen juntamente a dicho bien, y que esto no sucede sólo alguna vez, ocasionalmente, sino de un modo constante y regular. Además, que el resultado sea provechoso para los vivientes depende a menudo de innumerables detalles, que no es en modo alguno necesario que procedan de la naturaleza de los elementos que intervienen; así, por ejemplo, la artificiosa e ingeniosa estructura del ojo no resulta necesariamente de la índole de las materias que entran en su composición. Por consiguiente, las notas por las que advertíamos un plan en las obras de la técnica, aparecen en la naturaleza miles y millones de veces.

Daremos un ejemplo para aclarar lo dicho más en detalle. Acabamos de aludir a la estructura del ojo. Ésta requiere una gran cantidad de partes configuradas en forma muy variada: una membrana reticular sensible a la luz, la retina; una lente; un cuerpo transparente, que llena la distancia que debe haber entre la lente y la retina; en la retina de un ojo complicado se hallan millones de elementos de pigmentos y de nervios, ligados entre sí en una posición que depende de milésimas de milímetro; la lente debe tener una forma determinada, única entre innumerables formas posibles; en animales superiores se requieren millones de células en una determinada posición respectiva que dé lugar a la debida curvatura de la lente. Nada de esto resulta necesariamente de la índole física o química de los átomos o moléculas que intervienen en la estructura del ojo [4].

2. Estas disposiciones tan adecuadas a un fin se produjeron una vez y siguen produciéndose continuamente. Debemos por tanto preguntar cómo se produjeron, cuál es su causa.

3. La causa no puede ser el *azar* o casualidad. Un hecho casual es un hecho que resulta del concurso, sin plan ni regla, de diferentes causas. No hay persona razonable que admita que tal acción conjunta sin plan ni regla pueda realizar regularmente

4. Cf. E. Bleuler, *Die Psychoide als Prinzip der organischen Entwicklung*, Berlín 1925, p. 12 ss.

una sola posibilidad siempre constante entre un número casi infinito de posibilidades. Así, por ejemplo, nadie podría atribuir a casualidad el que en la lotería el premio gordo tocara diez — o cien — veces seguidas al mismo número.

Ahora bien, en los órdenes de la naturaleza de que aquí nos ocupamos, la proporción numérica entre los casos posibles y los convenientes es todavía incomparablemente más desfavorable a estos últimos. Así E. BLEULER ha calculado que, a la feliz coincidencia de que se produzca al azar un solo ojo, se opone un número de posibilidades de 10 elevado a la potencia 45 de que se produzcan formaciones inutilizables o defectuosas. Y nótese que en este cálculo no se tiene todavía en cuenta la debida incorporación del ojo en la estructura total del animal. Pero, en realidad, no sólo ha surgido una vez en algún sitio un ojo apto para su función, sino que tales órganos surgen constantemente millones y millones de millones de veces. Que de un confuso remolino de átomos resultara una vez una máquina de escribir, sería sin duda alguna incomparablemente menos inverosímil que la producción casual de todos estos órganos.

Tampoco el *darvinismo* puede hacer comprensible el origen y la evolución de nuevos órganos. Según esta teoría, los nuevos órganos surgirían así: en un principio se producirían al acaso diminutos conatos, a los cuales en la sucesión de las generaciones se van añadiendo nuevas y nuevas diminutas partículas, hasta que finalmente queda completo el nuevo órgano; la ventaja que logran los individuos en cuestión con la mejoras adquiridas casualmente, sería la razón de su supervivencia en la lucha por la existencia. Pero fácilmente se echa de ver que los órganos sólo tienen utilidad en cuanto forman un todo; por ejemplo, ¿qué utilidad podría tener un diminuto amago de ala? La «selección natural» puede, por tanto, explicar a lo sumo la ampliación de un órgano ya existente, pero no el origen de un órgano completamente nuevo.

Añádase a esto que el darvinismo presupone y no puede menos de presuponer que dichas mejoras, una vez logradas, se transmiten por herencia. Ahora bien, la herencia significa un

hecho regular, conforme a leyes, mientras que el azar es un hecho carente de ley. Así pues el azar, aun en el mejor de los casos, sólo asociado con una ley vital tan importante como la ley hereditaria, podría explicar algo.

4. Por consiguiente, en todo caso se requieren para la explicación leyes naturales, en particular leyes de la vida. Ahora bien, admitiendo leyes naturales, ¿no queda ya todo definitivamente explicado? ¿Para qué se necesita, pues, todavía un creador supramundano?

Por «leyes naturales» debemos entender aquí, como ya dejamos dicho, fuerzas de los seres de la naturaleza que actúan por necesidad. Pero estas leyes naturales, al menos en lo que atañe a las leyes de la vida, resultan, por una parte, ser algo que ha tenido comienzo — ya que la vida no ha existido siempre —, y, por otra parte, son fuerzas unívocamente enderezadas a un determinado resultado, por ejemplo a la procreación siempre nueva de animales de la misma especie.

Si las leyes de la naturaleza tuvieron comienzo, han debido tener alguna causa. Pero la causa debe al mismo tiempo explicar la peculiaridad de las leyes, el hecho de estar enderezadas a un resultado determinado, que se ha de repetir constantemente. Ahora bien, ¿qué significa que una fuerza está de antemano enderezada a un resultado determinado? Significa que el resultado final, que es cosa del futuro, determina desde el comienzo los hechos que conducen a su realización. Pero ¿cómo puede lo futuro, que todavía no existe realmente, determinar el hecho desde los comienzos? Ciertamente, ni siquiera puede actuar todavía. Sólo puede ejercer influjo sobre el acaecer si se lo supone como *idea* presente en un *espíritu*. Pero esto significa que como *fin* ejerce influjo sobre el acaecer, que el acaecer está determinado conforme a un fin, que es dirigido con arreglo a un plan.

5. Pero ¿no equivale esto a adjudicar inteligencia a todos los vivientes? Esto sólo se seguiría en el caso de que la inteligencia, que de todos modos ha de presuponerse, debiera necesariamente hallarse en el ser mismo que realiza el fin. Pero que esto no es así lo prueba cualquier máquina construida por el

hombre. Por consiguiente, el espíritu que se propone un fin se puede muy bien buscar en un autor de la vida y de sus leyes, distinto de los vivientes mismos. Este autor debería ciertamente distinguirse de un técnico humano por el hecho de que no sólo hace que concurran a la realización de sus fines fuerzas ya existentes, sino que además confiere por primera vez a los vivientes la fuerza que tiende a un fin, en forma de ley interna de su obrar.

Que el espíritu que establece el fin en los vivientes debe por necesidad buscarse fuera de ellos, resulta de la siguiente consideración: El pensar planificador de un viviente corpóreo depende en algún modo de órganos de estructura especialmente delicada, a la manera de un sistema nervioso central. Sin tales órganos no se puede concebir un pensar que, análogamente al humano, esté condicionado por el cuerpo. Por otra parte, estos mismos órganos son a su vez órdenes sumamente complejos, que al igual que los órganos no podrían producirse sin un espíritu planificador. De donde resulta: Este espíritu no puede a su vez ser un espíritu ligado a un cuerpo, sino que debe ser un espíritu exento de cuerpo, un espíritu «puro». Por consiguiente, no se puede recurrir como última explicación del orden a un «alma del mundo» que estuviera ligada con el cuerpo del mundo a la manera de nuestra alma con nuestro cuerpo.

6. Tenemos, pues, que admitir un *autor espiritual,* supramundano del orden. ¿Es éste *Dios?* Lo es, si Él mismo es increado. En efecto, un ser espiritual, supramundano, increado, del que depende el mundo, es al que todos llaman «Dios» y el que niegan apasionadamente todos los que niegan a Dios. Si el autor mismo de la vida orgánica fuera también un ser creado — hipótesis que no queremos excluir aquí —, aun entonces presupondría en definitiva como su propio creador un ser increado de perfección ontológica ciertamente no menor, por tanto un ser primordial espiritual, supramundano, increado. Pues bien, a tal ser es al que todos llamamos «Dios».

Solución de objeciones.

Vamos a ocuparnos por lo menos muy brevemente de algunas objeciones.

Que, como dice N. HARTMANN, lo útil y adecuado a un fin, una vez surgido casualmente, se mantenga precisamente por su utilidad o finalidad, puede en cierto modo ser exacto en tanto se trata de complejos que deben permanecer en la forma ya adquirida. Pero precisamente los animales no son tales complejos. Deben más bien adaptarse cada vez de nuevo a las cambiantes condiciones de vida, y en cada una de estas modificaciones se dan incomparablemente más posibilidades de malo que de bueno.

El *materialismo dialéctico* trata de explicar la evolución ascendente por medio de «saltos dialécticos». Pero precisamente estos «saltos», este nuevo surgir de algo superior, es lo que se debe explicar. Y si fuerzas puramente materiales, que actúan sin plan, como lo hemos visto, no pueden explicar el origen de la vida y de sus órdenes, mucho menos lo podrán todavía si en la lucha se debilitan mutuamente.

Otras objeciones parten del hecho de que en la naturaleza hay también muchas clases de *mal*. Por lo pronto, se debería mostrar que estos males carecen de sentido incluso en el contexto entero del universo [5].

Si bien la prueba teleológica de la existencia de Dios, tal como la hemos expuesto, no demuestra todavía a Dios como el creador infinitamente perfecto del mundo, es, sin embargo, de máxima importancia, dado que, al establecer un último fundamento espiritual y supramundano del mundo, quita la base a toda ideología materialista. En todo caso, la materia sola, aunque fuera eterna e increada, no es capaz de explicar el orden de este mundo. El espíritu no puede ser un mero producto de la evolución de la materia, sino que, como espíritu divino, ordenador y vivificante, es el fundamento último del mundo. La Biblia

---

5. Acerca del problema del mal, cf. la *tesis XIV*.

lo expresó en una gráfica imagen: «El Espíritu de Dios se cernía sobre las aguas.»

JOSEF DE VRIES

Resumen.

El orden conforme a un fin que observamos en los seres vivos no puede tener por causa la acumulación de modificaciones fortuitas, porque el azar no puede explicar la constante preferencia de lo útil y adecuado a un fin. Tampoco las leyes de la naturaleza representan una última explicación. Dado que éstas comenzaron una vez, tienen necesidad de una causa, y como de antemano están enderezadas a un resultado todavía futuro, se requiere una causa que proceda inteligentemente y con plan. Finalmente hay que admitir un autor puramente espiritual, ya que los órganos corpóreos, de los que depende el pensar de un espíritu intramundano, son órdenes que también por su parte requieren explicación.

TESIS XI

El mundo mudable reclama la existencia de un Creador inmutable

Las consideraciones del capítulo anterior nos han llevado a la convicción de que el orden conforme a un plan, que hallamos en los vivientes, presupone un autor espiritual. Kant opone contra esta prueba que, aun prescindiendo de otros reparos, puede a lo sumo mostrar la existencia de un arquitecto del mundo, pero no la existencia de un creador del mundo. A esto se puede responder, en primer lugar, que sólo el poder señalar la existencia de un «arquitecto» u ordenador del mundo es ya de la mayor importancia frente al materialismo. No hay, por tanto, la menor razón de descartar desdeñosamente la prueba teleológica sólo porque no lo demuestra todo de una vez.

Pero además hay que añadir lo siguiente: Las consideraciones expuestas pueden desarrollarse de modo que manifiesten incluso la existencia de un creador del mundo. Cierto que tal prueba exige una reflexión de otra índole, que contiene razonamientos más difíciles que los hasta aquí expuestos. La idea de creación, que nos es familiar por la dogmática, ofrece a la razón natural no pequeñas dificultades. Debemos comenzar por percatarnos claramente de lo que significa en sentido propio el concepto de creación o producción de la nada. En la vida cotidiana usamos con frecuencia las palabras «acción creadora» o «crear» en un sentido lato e impropio. En sentido propio, «creación» significa la producción de un ser «de la nada». Esto es algo que no se da en el mundo de nuestra experiencia; todo nuestro «hacer»

o producir humano se reduce siempre a la transformación de una materia ya existente: hacemos algo de madera, de piedra, pero nunca podemos producir nada en cuanto a la forma y la materia, en cuanto a su entero ser. Dios, en cambio, es creador en este sentido, y consiguientemente también señor absoluto del mundo. Esto es lo que tratamos de mostrar en esta tesis.

Divergencia de opiniones.

Ni siquiera los grandes maestros de la filosofía griega, PLATÓN y ARISTÓTELES, pudieron elevarse a la idea de una creación. «Producir algo de la nada» era para ellos una idea que contradecía demasiado a toda experiencia, para que pudieran asirla. «De la nada, nada se hace»: para ellos, este principio valía absolutamente y sin reservas. De ahí que hasta antiguos pensadores que alcanzaron un concepto relativamente puro de Dios, admitían como cosa obvia y natural que había una materia eterna, increada, a la que debía aplicarse toda acción de Dios.

De la doctrina de la creación se alejan mucho más todavía todas las formas de *panteísmo evolutivo.* No sólo no admiten un creador supramundano del mundo, sino tampoco una razón última supramundana de la evolución ascendente y del orden que observamos en el mundo, sino que sitúan en el mundo mismo la última razón de la evolución; según ellos, el mundo se desarrolla totalmente por su propia acción mediante fuerzas que le son inmanentes, evolucionando hacia grados del ser cada vez más elevados. Según se admita como razón última intramundana de toda evolución ascendente la materia, o «la vida», o un principio espiritual, se distinguen tres clases de panteísmo evolutivo o monista, el materialista, el biológico y el idealista.

Cuando se trata de la forma materialista suele hablarse simplemente de «monismo», es decir, doctrina de la unidad del todo (en griego: *monos* = único), pero no de panteísmo (en griego: *pan* = todo; *theos* = Dios); es decir, doctrina del Dios-todo (= que todo es Dios), dado que el materialismo se niega a hablar de «Dios» o aunque sólo sea de una razón última «divina».

La *idea de creación* no es una idea originariamente filosófica, sino que se halla por primera vez en la religión veterotestamentaria. De ella pasó no sólo al cristianismo, sino también al islam. Pero, una vez conocido el concepto de creación por la dogmática, no resultaba ya tan difícil a los pensadores cristianos deducir su realidad de motivos racionales. Según san AGUSTÍN, la mutabilidad de todos los seres intramundanos demuestra que todo, sin excluir la materia, ha sido creado por Dios. Así también nosotros vamos a razonar por la mutabilidad de todo ser intramundano su contingencia y consiguientemente su dependencia de un Dios creador supramundano.

Conceptos.

Mutación es el paso de un ente de una manera de ser a otra. La mutabilidad presupone pues, por una parte, un ente que se mantiene el mismo, mas, por otra parte, un modo de ser de este ente (una propiedad, relación o cosa parecida) que antes no existía y luego existe. Así, por ejemplo, se da mutación cuando un cuerpo que estaba en reposo pasa a estar en movimiento. Lo que aquí «se muda» es el cuerpo, que ya existía; en cambio, el movimiento del cuerpo no «se muda», sino que «comienza a ser».

Por la mutación se ha de demostrar la contingencia (= no necesidad; en latín: *contingere* = acaecer), y no sólo la contingencia de la «forma» que comienza a ser — en nuestro caso, el movimiento —, sino también la contingencia del «sujeto», es decir, del ente en que la forma comienza a ser — en nuestro caso, el cuerpo, que recibe el movimiento y, por consiguiente, se muda o modifica —. Pero ¿qué significa «contingencia»? Contingente es aquello que por su esencia puede ser o también no ser; claro que no puede ser y no ser simultáneamente, sino sólo en diferentes tiempos. Contingencia es, por tanto, la posibilidad tanto de ser como de no ser: lo absolutamente necesario no puede nunca no ser, sino que existe siempre, sin comenzar ni cesar nunca.

Si lo contingente sólo puede ser por la acción de una causa,

resulta que un ente que es contingente por todo su ser, es también causado en todo su ser; pero esto quiere decir, con otras palabras, que es creado. En efecto, *crear* significa producir algo según todo su ser, o sea no sólo las formas cambiantes o modos de ser, por ejemplo, el movimiento, el orden, la vida, el conocimiento, sino también y sobre todo el sujeto de todos estos modos de ser, el ente que se mueve, que es ordenado, que vive, que conoce. Por eso la creación se define también como «producción de un ente de la nada», es decir, no de un sujeto o materia ya existente.

Prueba.

1. El punto de partida de todas nuestras reflexiones es el hecho de la *mutación* que observamos en todos los entes intramundanos. Por mucha consistencia que pueda tener un ente, a la larga no puede sustraerse a la mutación. Los cuerpos se mueven de un lugar a otro, las moléculas, aun las de los cuerpos más sólidos, se hallan en continuo movimiento vibratorio; hasta los átomos se desintegran en la radioactividad o pueden ser demolidos artificialmente, y hasta las últimas partículas elementales pueden transformarse casi a discreción unas en otras (HEISENBERG). La mutación constante es tan importante para los vivientes, que la cesación de determinados movimientos significa para ellos la muerte. Tampoco el espíritu del hombre es perfecto y acabado desde el principio, sino que lentamente va madurando hacia su perfección y está sujeto al cambio de los pensamientos y decisiones de la voluntad.

2. Todo lo que se muda o modifica es *temporal,* lo cual quiere decir que su duración se compone de sucesivas duraciones parciales que van y vienen. Y esto no sólo se refiere a los modos de ser, que se producen y pasan, sino también al sujeto que se apropia las determinaciones que se van sucediendo. En efecto, las formas que van cambiando no son, por decirlo así, una atmósfera que actúa sólo exteriormente en torno al ente sin que éste quede influido, sino que son internas determinaciones del

ente mismo, sus propios modos de ser cambiantes. Ahora bien, esto presupone que también en el ente mismo, que es el sujeto de los modos cambiantes de ser, se da un antes y un después. Si en el sujeto mismo no hubiera un antes y un después en la extensión temporal, su duración sería sólo un único ahora permanente, y las determinaciones cambiantes ocurrirían en el mismo ahora. Pero esto implica contradicción. En efecto, el sujeto, existiendo en el mismo ahora, se hallaría a la vez en reposo y en movimiento, o no conocería y conocería a la vez. Pero como esto es imposible, debemos conceder que también la duración del sujeto mismo se compone de duraciones parciales no idénticas que se suceden temporalmente. Ahora bien, esto quiere decir que el sujeto mismo es temporal.

3. Lo que es temporal en esta forma, es *contingente*. En efecto, todas las partes de su duración son contingentes. Los sectores de tiempo pasados, por ejemplo, la infancia de uno que tiene ahora treinta años, ya no existe, no es: puede, por tanto, no ser; los futuros sectores de tiempo, como la ancianidad de la misma persona, no existen o son todavía: pueden, por tanto, no ser; el presente dejará pronto de ser y puede también, por tanto, no ser.

Acertadamente expresó san AGUSTÍN esta idea: «En toda modificación de la criatura hallo yo dos tiempos, pasado y futuro. Busco el presente, pero nada permanece. Lo que he dicho, ya no es; lo que he de decir no es todavía. En todo movimiento de las cosas hallo yo pasado y futuro; en la verdad, que permanece, no hallo nada pasado ni futuro, sino sólo presente imperecedero, que no se da precisamente en la creatura. Examina las modificaciones de las cosas, y hallarás "fue" y "será"; piensa en Dios y hallarás un "es" en el que no puede haber "fue" ni "será"» [1].

Por consiguiente, si todos los sectores de la duración de un ser son pasajeros y contingentes, también lo es su duración total, que se compone de duraciones parciales: ésta es también pasa-

1. *Sermón 38 sobre el Evangelio de san Juan,* 10.

jera y contingente. Pero esto quiere decir que el ser mismo es contingente, puesto que la duración de un ser no es sino su permanencia; ahora bien, un ser que no permanece necesariamente, no es necesario, sino contingente.

Resulta, pues, que todo ente que se muda o modifica o que es sencillamente mudable, es contingente. Pero esto no cambiaría lo más mínimo aunque el ente en cuestión no hubiera tenido principio, es decir, si, como suele decirse, existiera «desde la eternidad». Aquí no tenemos intención de examinar si es posible un ente que exista sin principio, pero que al mismo tiempo sea mudable. En todo caso, también tal ente sería contingente.

De aquí se desprende una conclusión de la mayor importancia: La materia, que es mudable en todas sus partes, es de todos modos contingente. Para hacernos cargo de esto no necesitamos comenzar por resolver la cuestión de si comenzó una vez a existir. Aun cuando — como afirma el materialismo, aunque sin demostrarlo — fuera «desde la eternidad», no dejaría de ser «temporal» en el sentido que hemos explicado, es decir, algo sujeto a sucesión y, por tanto, contingente.

4. Lo contingente es *causado*, debe su existencia a la acción de una causa. Este principio se llama *principio de causalidad*[2]. En efecto, ser contingente significa precisamente no existir por su propia esencia, antes poder igualmente ser y no ser. De suyo lo contingente implica sólo la posibilidad del ser. Por tanto, si existe lo contingente, no existe por razón de su propia esencia. Ni puede tampoco producirse por su propia acción, puesto que para obrar debería ya existir. Lo contingente es, pues, de suyo, absolutamente incapaz de dar razón de su existencia.

Por eso para existir debe remitirse a otro. Pero este otro no podría tampoco dar razón de la existencia de lo contingente si entre ambos no existiera ningún género de relación. En el otro debe darse la razón, el por qué de la existencia de lo contingente. Ahora bien, a un ente que es la razón de que exista un contingente, le damos el nombre de «causa». Lo contingente existe,

---

2. Cf. *tesis II*, p. 37.

pues, por una causa. Pero ¿cómo puede un ente ser causa de otro ente? Es evidente que aquí no basta con referirse a elementos intrínsecos de la estructura de un contingente, puesto que éstos mismos son a su vez contingentes. La causa debe más bien hallarse fuera del ente mismo contingente y dar a éste directa e inmediatamente el ser. Pero el que directa e inmediatamente da el ser a otro, es decir, lo saca a la existencia, ése lo «efectúa», lo produce por su acción o eficiencia. Por tanto, precisando más, la causa del ser contingente es causa eficiente. Resulta, pues, que el ente mudable es causado por la acción de otro.

5. Ahora bien, dado que — como hemos visto — todo ente intramundano es mudable, debe existir una causa de este mundo que sea distinta de este mundo visible, una causa *supramundana*. La razón o causa última de todo ente intramundano, comprendida la materia, es necesariamente supramundana.

Si esta misma causa supramundana fuera igualmente mudable, requeriría también a su vez una causa. Ahora bien, es imposible que el conjunto de todos los entes sea causado. En efecto, ya que nada puede causarse a sí mismo, debería haber fuera del conjunto o totalidad de los entes otro ente que fuera causa del conjunto. Con otras palabras: el supuesto conjunto o totalidad de los entes no sería en realidad el conjunto de todo lo que es. Debe, por consiguiente, darse necesariamente un ente incausado que sea causa de todos los entes causados. Pero como todo ente contingente es causado, la primera causa no puede a su vez ser causada, sino que es un ente *necesario por esencia,* un ente que en ningún caso pueda no ser, que por tanto no ha comenzado ni puede cesar de ser.

Además esta causa debe ser *inmutable,* ya que todo lo mudable es ente causado, como hemos visto. Y como el ente mudable es causado — como hemos visto también — precisamente porque es temporal, la causa primera es necesariamente *supratemporal,* es decir, no sólo sin comienzo ni fin, sino también sin sucesión alguna de momentos temporales, o sea, *eterna* en el pleno sentido de la palabra.

También el espíritu del hombre es mudable y, por tanto,

causado. Pero la causa debe ser por lo menos tan perfecta como su efecto; de lo contrario, no sería causa suficiente. De aquí resulta que una primera causa supramundana es un *ser espiritual;* además, siendo causa de seres espirituales *autónomos,* debe ser también un ser espiritual autónomo, es decir, *persona.* La causa primera no es, por tanto, una «causa» en sentido de «cosa» primera, sino un autor personal. Sin un autor increado, necesario por esencia, supramundano y personal, no se puede concebir este mundo mudable. Ahora bien, a tal ser lo llaman todos *Dios.* Con esto queda demostrada la existencia de Dios como única razón última posible del mundo.

6. Si preguntamos por la modalidad de la acción de Dios, por la cual es autor del mundo, debemos añadir: Dios es en sentido propio *Creador* del mundo. La prueba teleológica nos condujo en primer lugar sólo a Dios como ordenador, autor del orden del mundo; en cambio, la prueba por la mutabilidad del mundo nos muestra a Dios como el que ha producido todos los entes intramundanos en todo su ser, sin que su acción presupusiera sustrato ni materia algunos como ya existentes con independencia de la acción de Dios. En efecto, como ya hemos visto, el último sustrato mismo, ya sea de todo acaecer corpóreo, ya del conocimiento y volición espirituales en este mundo, es mudable y por tanto producido en cuanto a su ser. Tanto los entes corpóreos de este mundo, como también las almas humanas espirituales, son por tanto producidos por Dios en todo su ser: producidos de la nada, creados.

7. De lo dicho se sigue todavía una última conclusión: La contingencia del ente no cesa por el hecho de haber sido ya una vez creado. Más bien conserva siempre la posibilidad de no ser y consiguientemente la necesidad de una causa que lo preserve de recaer en el no ser, que lo conserve en el ser. Por tanto, la creación no debe concebirse como una acción transitoria de Dios que ocurrió una vez, sino como un *influjo constante del Creador,* que sostiene y conserva el ser de la criatura. En este sentido el mundo mudable tiene en el poder creador de Dios la razón que lo sostiene.

Solución de objeciones.

El materialismo opone, a la prueba expuesta, que la materia es eterna y no necesita por tanto un creador. La eternidad de la materia la explica por la *conservación de la masa,* que excluiría toda nueva producción de materia. Pero la ley de la conservación de la masa es sólo una ley física que se basa en la observación de los fenómenos dentro de la naturaleza; sólo excluye, por tanto, la multiplicación de la masa por fuerzas naturales, intramundanas; pero no puede decir nada sobre la posibilidad o imposibilidad de creación de nueva materia por Dios. Además, como ya hemos mostrado, la falta de comienzo de la materia no demostraría que fuera increada. Aun cuando se demostrara la «eternidad» de la materia, habría que decir: la materia fue creada desde la eternidad.

Otra dificultad se alza contra la razón que hemos dado del principio de causalidad en el punto 4 de la demostración. Este razonamiento — se dice —, del hecho de que lo contingente no puede por sí mismo ser razón de su existencia, concluye, sin más, que tiene en otro la razón de su existencia; se presupone así ilegítimamente el principio de razón suficiente [3], incurriendo por tanto en una petición de principio, que da por admitido lo que aún se ha de demostrar. No, lo que se ha de demostrar es en nuestro caso el principio de causalidad, que en modo alguno se identifica con el principio de razón suficiente, sino que en alguna manera lo presupone, sin por ello incurrir en *petitio principii.* De buena gana concedemos que en la frase «Como lo contingente es por sí mismo absolutamente incapaz de dar razón de su existencia, debe para existir remitirse a otro» se contiene el principio de razón suficiente.

Ahora bien, nos parece que precisamente así formulado salta fácilmente a la vista de un modo directo e inmediato. Quien parta del prejuicio de que sólo son inmediatamente evidentes los principios «analíticos» en sentido de KANT, es decir,

3. Cf. *tesis II.*

aquellos cuyo predicado esté ya contenido en el concepto del sujeto, se cierra de antemano todo acceso a la metafísica [4].

Apenas es necesario destacar la *importancia* de los resultados de nuestras reflexiones. Al demostrar a Dios como creador del mundo, se nos ha manifestado su poder, que rebasa toda comprensión, y la total dependencia en que mundo y hombre están de Él. Estas verdades son de importancia decisiva para la justificación teórica de la religión. Cierto que con ellas solas no se ha demostrado todavía de modo propio y explícito la infinidad y unicidad de Dios. Pero al menos quedan insinuadas. En efecto, si el poder de Dios es tan grande que pudo sacar al mundo entero del no ser al ser, entonces a este poder dirigido al ser en cuanto tal debe seguramente responder también una esencia que realice ilimitadamente la entera plenitud del ser. Ahora bien, el ser infinito sólo puede ser uno.

JOSEF DE VRIES

Resumen.

En este mundo visible todo ente está sujeto a mutación y es, por tanto, temporal. La duración de todo ente temporal se compone de sectores sucesivos de tiempo, que vienen y van y, por consiguiente, son todos ellos contingentes, es decir, no necesarios por esencia; por eso también la duración total del ente mudable y este mismo ente son contingentes, incluso si éste existiera sin principio. Pero todo lo contingente debe su ser a la acción de una causa. Por tanto, todo lo que existe en este mundo es producido en cuanto a su entero ser por un autor supramundano, es decir, creado.

---

4. Cf. J. DE VRIES, *Denken und Sein*, Friburgo 1937, p. 100-107.

TESIS XII

El conocimiento y la voluntad del hombre, que por su naturaleza aspiran al ser y al valor infinitos, sólo son posibles si existe Dios como meta de tal aspiración

Las dos pruebas precedentes de la existencia de Dios tenían su punto de partida en las cosas del mundo que tenemos frente a nosotros. Del orden conforme a un plan de los distintos seres vivientes y de la contingencia del mundo en conjunto, concluían la espiritualidad supramundana y el poder creador de Dios. Es cierto que también el hombre, y precisamente el hombre, es un ejemplo del gran orden conforme a un fin, de la naturaleza viva; como también es cierto que también el hombre, y precisamente el hombre, se experimenta a sí mismo como ente contingente, que no tiene en sí mismo su razón de ser. Pero el argumento llamado teológico y el cosmológico no han recurrido, sin embargo, expresamente a lo que propiamente hace que el hombre sea hombre, a saber, su vida espiritual que se manifiesta en el conocimiento y en la voluntad. Esto es lo que vamos a hacer ahora. La prueba antropológica va a mostrar que el hombre en su conocimiento y en su aspiración espirituales está ordenado y enderezado al ser infinito y al valor infinito, que sin Dios no sería hombre. De esta manera nos damos inmediatamente cuenta de la importancia que tiene Dios para la vida del hombre. Dios sostiene nuestro verdadero conocimiento y nuestra libre voluntad desde el fondo originario de nuestra vida espiritual.

Las reflexiones de esta tesis empalman con las que hacíamos cuando estudiábamos las condiciones que hacen posible nuestra vida espiritual. Hemos visto en la *tesis II* que el conocimiento

espiritual sólo es posible porque alcanzamos el ser de las cosas; y ya que alcanzamos el ser como razón determinante de las cosas, podemos y debemos también preguntar por la última razón determinante de nuestro mismo espíritu cognoscente. Desarrollaremos este punto en el transcurso de esta prueba.

Hemos visto además en la *tesis III* que la voluntad humana es libre frente a los valores parciales, porque nosotros estamos orientados a la esfera entera del valor que conocemos, la cual es ilimitada; se trata en último término nada menos que del valor absoluto.

El resultado de las dos tesis es la orientación de nuestra vida espiritual hacia el ser y hacia el valor infinito. Hemos visto que esta orientación es condición necesaria del conocimiento de la verdad y de la libertad de la voluntad. Tal estado de cosas va a ser el punto de partida de una prueba de la existencia de Dios. Ahora vamos a exponer que esta orientación de nuestra vida espiritual hacia lo infinito, que esta aspiración al ser y al valor en absoluto sólo es posible si existe esta meta, a saber, Dios. El objetivo de esta tesis es mostrar la condición de posibilidad de nuestra vida espiritual enderezada a lo infinito.

Si logramos mostrar que el preguntar por lo absoluto y el aspirar hacia Dios demuestra ya la existencia de lo absoluto, la existencia de Dios, entonces no es ya Dios un mero ideal (FEUERBACH), un producto del pensar primitivo y precientífico (AUGUSTE COMTE) y no tiene razón SARTRE al decir que la existencia de un Dios contradice a la libre autodeterminación del hombre; al contrario, entonces el conocimiento científico y la libre realización de uno mismo es posible precisamente gracias a la existencia de Dios.

Prueba.

Nuestra prueba se desarrollará en la forma siguiente: 1) el conocimiento y la voluntad del hombre tienden al ser y al valor infinitos; 2) esta tendencia es una tendencia natural; 3) la tendencia natural sólo es intrínsecamente posible si su meta es también intrínsecamente posible; 4) si el ser infinito (y, por tanto,

el valor infinito) es intrínsecamente posible como meta de la tendencia natural, entonces es también realidad; por tanto, existe Dios.

1. Los hombres no estamos nunca completamente «acabados». Estamos siempre en camino hacia nuestra plena realidad. Nuestra autorrealización sólo es posible si preguntamos por lo que nos falta y nos lo apropiamos luego. En esta tendencia o aspiración natural actúan, por tanto, conjuntamente el conocimiento y la voluntad. En nuestra búsqueda y toma de posesión no nos limitamos a las cosas de necesidad inmediata para la vida. El animal se contenta, sí, con lo que aparece bueno a sus sentidos y satisface sus instintos; pero no así el hombre. El espíritu del hombre aspira a conocer cosas y personas tal como son, y sobre la base de este verdadero conocimiento se pronunciará por ellas o contra ellas. La verdad del conocimiento y la libertad del querer constituyen la dignidad personal del hombre. ¿Cómo son posibles el conocimiento verdadero y el libre querer del hombre, y, consiguientemente, el hombre en su verdadera categoría, en su rango espiritual?

Conocer con verdad significa: conocer las cosas sin falsearlas, no coloreadas por una lente, no desfiguradas o deformadas por determinada perspectiva, por un ángulo visual arbitrario. Conocer así sólo puede hacerlo una facultad cognoscitiva que se enfrenta con la realidad como una superficie completamente plana y sin alabeos, que no está ya en sí misma predeterminada con preconceptos o prejuicios. En efecto, si nuestra facultad cognoscitiva estuviera dirigida y orientada a un objeto determinado, entonces sólo podría captar todo lo demás en relación con esta su propia meta cognoscitiva; las demás cosas serían para ella cognoscibles sólo relativamente, en orden a este objeto determinado, no absolutamente, no puramente, tales como son en sí. No habría ya que pensar en el conocimiento verdadero de todas las cosas, fundamentalmente posible para nosotros.

El espíritu humano no apunta, pues, únicamente a determinado ente particular, finito, a una parte de la realidad, a un sector del mundo. Sin embargo, no está en modo alguno indetermi-

nado. Ya el primerísimo y más simple acto espiritual del hombre — la pregunta «¿qué es esto o aquello?» — conduce siempre al ser bajo múltiples aspectos. Con mayor razón los conocimientos espirituales fundamentales aparecen como penetraciones en la esencia del ser: el ser sustenta todas las determinaciones inequívocas (principio de contradicción) y garantiza la razón necesaria de todo. Por eso es el ser lo determinado en sí y por sí mismo, y lo que se basa en sí mismo, lo necesario. Pues bien, a este ser apunta en último término nuestro espíritu. No se dirige a un determinado ente (esto le quitaría su capacidad de verdad), pero sí al ser absolutamente determinado (que es el que le da precisamente su capacidad de verdad).

El ser, que es la meta final de nuestro espíritu, no puede por su parte ser finito, pues de lo contrario sólo sería un determinado ente finito, como cualquier otro. Y la orientación de nuestro espíritu a tal ente suprimiría, como acabamos de mostrar, la verdad de nuestro conocimiento espiritual. El ser al que en último término apunta nuestro espíritu debe ser, por tanto, infinito — no en sentido de una mera suma sin fin de cosas finitas, pues en tal caso sería completamente indeterminado y no podría constituir la base de todo conocimiento determinado. La referencia al ser infinito no relativiza las cosas finitas, no hace que deje de ser verdadero el conocimiento de las mismas. Esta referencia da más bien razón de los entes finitos, que son precisamente por el hecho de tener participación en el ser; y al mismo tiempo sustenta todo conocimiento conforme al ser, es decir, verdadero. El espíritu humano cognoscente está orientado al ser infinito en sí. Pero si nuestro conocimiento está así orientado, también nuestra voluntad está orientada al infinito. Es que, en realidad, sigue al conocimiento como su complemento. Ambos son sólo fases de un mismo e idéntico movimiento del espíritu, a saber, de su movimiento hacia el ser y el valor en absoluto. El espíritu se conoce a sí mismo y lo que no es él para amarlo, y lo ama para conocerlo mejor.

Es inconcebible que yo conozca la infinita plenitud del ser sin que mi voluntad quiera unirse por amor con esta plenitud.

En esta necesaria orientación de nuestra voluntad al valor infinito radica, como se expuso ya en la *tesis III,* nuestra libertad de elección frente a los valores limitados.

2. Siempre que preguntamos debemos preguntar por el ser de algo; toda pregunta tiene necesariamente esta estructura: ¿Qué es esto? Esta orientación hacia el ser — y consiguientemente, como ya hemos visto, hacia el infinito — no está por tanto dejada a nuestra discreción, como tampoco el hecho de que debamos preguntar. Tal es la peculiaridad de nuestro espíritu, una estructura que llevamos con nosotros mismos como seres dotados de espíritu, y de la que no podemos deshacernos. Anteriormente a todo conocimiento y elección, yo estoy ordenado a lo infinito, y esta ordenación es la que me hace posible el conocimiento de la verdad y el libre albedrío, en una palabra, mi ser de hombre. Esta disposición no es secundaria, como si fuera un aditamento del que se puede prescindir en caso de emergencia. No: es una disposición esencial, que precisamente me constituye en lo que soy. Es lo que distingue mi naturaleza de naturalezas de otra índole, por ejemplo, del animal o de la planta. Tal orientación natural y determinada por la naturaleza, hacia un fin determinado, es a la que llamamos tendencia o aspiración natural. ¿Qué se sigue de ahí? Si esta tendencia viene a hacerse imposible, se hace también imposible la naturaleza. Además es absurdo hacer al hombre mismo responsable de ésta su naturaleza y de ésta su tendencia natural. En efecto, él no decidió su ser y su devenir, puesto que él mismo es «producto» de esta naturaleza. Se encuentra, por tanto, con que es así y tiene que aceptarlo, aun cuando no concibiera esta ordenación como la distinción que es en verdad.

3. ¿Qué debemos, pues, entender por tendencia o aspiración natural según las consideraciones anteriores? La naturaleza misma, en cuanto es dinámica, está en movimiento, y en un movimiento enderezado a un fin determinado, siendo el fin acomodado a la naturaleza, y determinando y perfeccionando la naturaleza en cuanto tal. Pues bien, ahora afirmamos: Tal tendencia o aspiración de la naturaleza y consiguientemente tal naturaleza no se-

rían intrínsecamente posibles si el fin al que la naturaleza está orientada con su aspiración no fuera intrínsecamente posible.

Hablamos aquí de una posibilidad intrínseca por oposición a la extrínseca. La posibilidad intrínseca de algo significa que eso puede ser realizado, que no hay ninguna contradicción interna en la esencia que se ha de realizar. Con esto no se dice todavía si lo intrínsecamente posible se realiza alguna vez, si viene a ser extrínsecamente posible. Un viaje a Marte, por ejemplo, es según la opinión de los competentes intrínsecamente posible, pero no es todavía seguro que hayamos de crear las condiciones extrínsecas requeridas para ello. En cambio, un círculo cuadrado es intrínsecamente imposible, puesto que se trata de algo contradictorio en sí mismo. Se entiende por sí mismo que lo imposible intrínsecamente lo es también extrínsecamente. La posibilidad intrínseca es presupuesto de la extrínseca. Si, pues, ahora decimos que la tendencia o aspiración natural, sólo es intrínsecamente posible a condición de que lo sea su meta, no afirmamos que la meta haya de ser ya realidad. Sólo exigimos que la tendencia natural sea intrínsecamente posible, que su esencia no acuse ninguna contradicción que haga a priori imposible la eventual existencia de la meta. Ni tampoco afirmamos que la tendencia natural haya de alcanzar su meta o fin intrínsecamente posible. Queremos sólo sentar el siguiente principio: La tendencia natural, como movimiento que orienta una naturaleza a una meta o fin determinado y con ello la determina como tal naturaleza, es intrínsecamente contradictoria e imposible si su fin es intrínsecamente contradictorio e imposible.

¿Por qué es válido este principio? Supongamos por el momento que el fin de la tendencia natural fuera intrínsecamente imposible. Entonces no existiría el fin ni en realidad ni como posibilidad. Como sería intrínsecamente contradictorio, no podría ni siquiera pensarse, no podríamos ya representárnoslo, no sería concepto ni idea, sino la nada absoluta. ¿Qué se seguiría para la tendencia natural si su fin fuera la nada absoluta? Entonces un ser, en virtud de su tendencia natural, se hallaría en movimiento hacia la nada absoluta. La nada sería causa final de esta natura-

leza; lo intrínsecamente imposible habría de determinar y perfeccionar a un ser.

¿Qué especie de tendencia natural sería ésta? Sería intrínsecamente tan imposible como su fin; sería exactamente tan nada como su fin era la nada absoluta. En efecto, una naturaleza, que está orientada y ordenada hacia la nada absoluta, no está en modo alguno orientada u ordenada, es el caos mismo, está llena de contradicciones y de inanidad, y es, por consiguiente, imposible, porque sólo la nada absoluta puede «corresponder naturalmente» a la nada absoluta, mientras que el ser y el no ser se excluyen absolutamente. Por tanto, no existe tendencia natural cuyo fin sea intrínsecamente imposible.

4. Habiendo partido de la realidad de nuestra naturaleza espiritual que tiende y aspira al infinito, es manifiesta la posibilidad intrínseca de nuestra tendencia natural. Por consiguiente, conforme al principio que acabamos de establecer, también el fin de la tendencia o aspiración, a saber, el ser infinito y, por tanto, el valor infinito deberá ser intrínsecamente posible. Ahora, pues, afirmamos (y esta afirmación sólo vale tratándose de este fin, como se mostrará): Si el fin infinito es intrínsecamente posible, es también real y por tanto existe. ¿Cómo es eso?

El fin de nuestra aspiración espiritual es el ser infinito, que tiene en sí mismo la razón de su ser, que es independiente, absoluto, que existe por necesidad intrínseca. Ahora bien, si sólo fuera posible y no existiera todavía realmente, podría pasar de la posibilidad a la realidad; debería ser posible en él un devenir, un venir a ser, pero esto no es posible sin aumento de ser desde fuera. Pero lo que es tal que puede recibir su ser, es dependiente, no tiene la razón de su ser en sí mismo, sino en otra parte, no es, pues, absoluto, sino contingente. Pero nuestra vida espiritual exige como fin de su aspiración no la posibilidad de un ser finito, dependiente, sino del infinito, última razón del ser. Por tanto, si se debe admitir su posibilidad — y ésta debe admitirse como condición de la posibilidad de nuestra vida espiritual —, entonces queda también demostrada su realidad.

Pero este fin, el ser infinito, es Dios mismo, el Ser supremo,

no idéntico con el mundo, objeto de nuestra veneración y amor. Porque si, como suponen algunos panteístas, fuera el ser infinito idéntico con el mundo, o fuera éste una parte de su sustancia, entonces Él mismo sería mudable e *in fieri* (en trance de hacerse), y no sería tampoco la última razón necesaria de todo ser. Y si el ser infinito fuera impersonal, no espiritual, entonces carecería de una perfección de primer orden, sería limitado y, por tanto, no ya la plenitud del ser.

Respondamos ahora a algunas posibles *objeciones contra nuestro razonamiento:*

1. ¿No habremos quizá propuesto en las consideraciones que preceden una «prueba ontológica de la existencia de Dios», como parece haberla propuesto, según muchos de sus intérpretes, san ANSELMO DE CANTÓRBERY (1033-1109) en su libro *Proslogion?* ¿Hemos deducido del mero concepto de Dios su misma existencia? En realidad, esto no es posible. Para probar la existencia de Dios debemos mostrar una dependencia necesaria entre la realidad de este mundo y (por lo menos) la intrínseca posibilidad de Dios. En este caso es lícito inferir como conclusión su existencia. Nuestro punto de partida ha sido la tendencia o aspiración de nuestra naturaleza espiritual, una realidad de la que no es posible dudar.

2. La tendencia que hemos mostrado de la naturaleza espiritual humana hacia Dios, no está tampoco en contradicción con el hecho de que Dios rebase nuestra capacidad de conocer. Estar uno enderezado al conocimiento y amor de Dios no significa todavía agotar cognoscitivamente el ser de Dios. Nosotros mismos experimentamos, frente a una persona a la que conocemos bien y amamos cordialmente, que tiene profundidades ante las que debemos detenernos respetuosamente.

3. El teólogo podría objetar: Según nuestro modo de ver, el hombre posee por su naturaleza una aspiración a la visión de Dios. ¿Cómo se puede conciliar esto con el dogma de que sólo la gracia, que no nos es debida, nos capacita para ello, al elevarnos sobrenaturalmente? A esto podemos responder: En esta tesis hemos hablado sólo de la orientación de la naturaleza, pero

no hemos dicho que tal orientación exija una determinada manera de realizarse. Una orientación natural del hombre a lo infinito debe también exigirla la teología, si se atiene al principio de que la gracia presupone la naturaleza. En nuestra tesis queda, por tanto, pendiente la cuestión de si el hombre alcanza o no su fin y de si — en caso afirmativo — llega a ver a Dios «cara a cara», para lo cual debería Dios ciertamente elevarlo por cima de su naturaleza, o si sólo lo conoce mediatamente, «como en un espejo».

4. ¿Es realmente válido nuestro principio: La aspiración natural sólo es intrínsecamente posible si lo es también su fin? ¿No aspiro yo con frecuencia a un fin que, como se manifiesta después, es intrínsecamente imposible, como cuando, por ejemplo, trato de resolver un problema de matemáticas o de física que no tiene solución (como la cuadratura del círculo o el movimiento perpetuo)? Aquí debemos distinguir entre la aspiración *consciente*, dirigida por el *sujeto voluntariamente* hacia un fin determinado y por añadidura parcial, y la aspiración que, si bien (posteriormente) puede ser y ha de hacerse consciente y voluntaria, existe ya en sustancia antes de que el sujeto se percate de ella, que es por tanto dirigida por la naturaleza anteriormente al conocimiento y decisión personal. En el primer caso, en que yo mismo me señalo mi fin, puedo en efecto perseguir un fin intrínsecamente imposible, pero sólo en cuanto lo entreveo como posible. Y entonces lo persigo en virtud de mi orientación natural hacia el ser. Sin esta dinámica de la naturaleza, que está enderezada al fin último de mi ser, no podría yo aspirar al fin parcial que sólo aparentemente es posible. Pero en nuestra tesis no se trata de la tendencia o aspiración dirigida voluntariamente por el sujeto hacia este o aquel fin parcial (considerado a veces erróneamente como posible), sino de la tendencia preconsciente, propia de la naturaleza, hacia su fin esencial, y del desencadenamiento de la dinámica intrínseca de su ser en general.

5. Pero, ¿no es posible que algún otro sujeto haya trazado un plan dirigiendo al hombre hacia un fin intrínsecamente imposible? Para excluir esto, ¿no debo presuponer un ordenador sabio

y bondadoso del mundo — en una palabra, Dios — que todavía tengo que demostrar? Hagamos primero una consideración preliminar: Si nos percatamos de la validez absoluta del principio de contradicción — una misma cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo respecto (yo no puedo a la vez ser hombre y no hombre) —, ¿necesitamos demostrar primero que existe Dios, en quien *en último término* se basa este principio? De ninguna manera. A nuestro espíritu le basta dirigir la mirada a la realidad para distinguir lo posible de lo imposible, de modo que podemos incluso afirmar: ni siquiera el Dios omnipotente podría, aunque quisiera, hacer imposible algo posible, o posible algo intrínsecamente imposible. De aquí se sigue, para nuestra tesis: Ni siquiera un ser maligno omnipotente sería capaz de ordenar la naturaleza humana y hacer de ella un ser dinámico orientándola a un fin intrínsecamente imposible, o sea, a la nada absoluta. Lo que es intrínsecamente imposible no es capaz de realizarlo nadie, ni siquiera la omnipotencia misma. De lo contrario, ella misma se suprimiría.

Hemos dicho al principio de este análisis: Toda prueba de la existencia de Dios debe servirse del principio de razón suficiente. En lo cual hay que tener presente que existen razones suficientes además de las causas eficientes. En la prueba de la existencia de Dios suele emplearse el principio de causalidad en sentido de causalidad eficiente: Lo que no lleva en sí mismo la razón de su existencia, es causado. Pero nosotros no hemos argumentado así: La tendencia natural debe tener una causa eficiente, la cual sólo puede ser Dios (también así se podría proceder), sino que del hecho de nuestra aspiración al infinito hemos deducido *directamente* la posibilidad y, por tanto, la realidad del infinito: de la tendencia a un fin hemos inferido directamente la posibilidad y existencia del fin. Así del principio de finalidad, de la orientación de todo ser hacia un fin, hemos hecho en el caso particularmente evidente de nuestra naturaleza espiritual, el principio básico de nuestra demostración de la existencia de Dios.

Aunque sean difíciles las reflexiones de esta tesis, sin embargo, precisamente con ellas se muestra en forma expresiva y pe-

netrante que el hombre en su naturaleza espiritual está orientado a lo «trascendente» (a algo que está por encima) sin poderlo remediar: queramos o no, nos percatemos o no de ello, con cada acto espiritual, en cada conocimiento y volición, franqueamos y superamos los límites del mundo experimentable; lo cual demuestra a quien reflexione no sólo nuestra ordenación al ser infinito, sino con ello también necesariamente la existencia de Dios. Quien reflexione seriamente sobre el hombre, hallará a Dios. Nuestra vida está totalmente ordenada y enderezada a Dios; sólo aceptando esta orientación, dándole un sí, hallará su realización plena. Este Dios es infinita verdad e infinita plenitud de valor. Rebasa la capacidad finita de comprensión, pero fundamenta todo entender y todo querer amante. Así es Dios el misterio sagrado. En él tiene todo su último sentido, su último fundamento y su último fin. Dios no tiene para con nosotros el deber de comunicarnos con una revelación especial los misterios de su ser y de su amor. Pero si llega a hacerlo con un designio libre, entonces con el acto salvífico con que se revela a sí mismo, crea la posibilidad, la «oportunidad» de que la más profunda orientación de nuestra naturaleza espiritual quede satisfecha en la medida más abundante que se puede concebir. Así las consideraciones de esta tesis nos permiten conocer no sólo la existencia de Dios, sino también su importancia fundamental para nuestra vida.

OTTO MUCK

Resumen.

El hombre llega al verdadero conocimiento de la realidad y es capaz de perseguir libremente valores. Ambas cosas serían imposibles si el hombre estuviera intrínsecamente encadenado a un sector limitado de la realidad o a un determinado valor parcial; está más bien abierto a la realidad y al valor en su plenitud infinita. Esta apertura constituye la esencia del espíritu; no es adquirida, sino dada al hombre con su naturaleza. Por consiguiente, el fin de esta disposición natural es necesariamente el ser infinito y el valor infinito. Ahora bien, lo infinito, siendo fin de una aspira-

ción natural, debe ser intrínsecamente posible. Pero si se demuestra la posibilidad intrínseca de lo infinito, consta también su realidad, puesto que lo infinito no puede ser algo «meramente posible». El hombre mismo sería imposible si Dios no fuera real en su infinitud y absolutez. Así la esencia misma del hombre nos garantiza la existencia de Dios.

TESIS XIII

La inteligencia del hombre alcanza con sus propias fuerzas sólo un conocimiento muy imperfecto de Dios, envuelto en la penumbra de la analogía

En las tesis anteriores se ha demostrado la existencia de Dios y se ha desvelado algo de su esencia. Sin embargo, las aserciones que hacemos acerca de Dios, apenas si salen de la oscuridad de un conocimiento más bien negativo: Hablamos de Dios en tal forma que al sí hacemos seguir siempre inmediatamente un no. Decimos: Dios es la verdad infinita y el valor infinito; pero, al decir *in*-finito, ¿qué más decimos que *no* finito? Cierto que Dios es el espíritu superior al mundo, que todo lo ordena; sin embargo, al decir *superior* al mundo, ¿quién puede representarse otra cosa que *no* mundano? Y todavía mucho más oscura es la aserción: Dios crea el mundo de la *nada*. La doctrina filosófica de Dios no puede ir más allá de los resultados de las pruebas de la existencia de Dios; en ellos está ya implícito todo lo que todavía podemos decir sobre la esencia y el obrar de Dios.

Por consiguiente, el conocimiento natural de Dios no puede superar cierta escisión. Lo que afirma, debe inmediatamente rectificarlo mediante una negación. Cuando cree haber lanzado una mirada a la plenitud de la luz divina, vuelve inmediatamente a caer cegada en la oscuridad. El conocimiento natural (filosófico) de Dios está envuelto en penumbra, en claroscuro. No se tiene debida cuenta de esta situación si se subraya excesivamente una de sus notas a expensas de la otra.

Divergencia de opiniones.

El *simbolismo* tiene demasiado poca confianza en el espíritu humano. Según él, todo lo que podemos decir de Dios no tiene sino valor simbólico. Así pues, no sólo nuestras imágenes y símiles, sino también nuestros conceptos y juicios se limitan a expresar algo de nosotros mismos. Son signos variables que expresan sencillamente nuestra orientación hacia Dios; son atisbos que manifiestan nuestra nostalgia de lo inasible e inefable. Nada dicen de la esencia y de la vida de Dios. Quien de tal manera nos escamotea a Dios, parece dar la sensación de profesar así el mayor respeto ante lo incomprensible. Pero en realidad este modo de ver no conduce a Dios, sino que se limita a rechazar al hombre sobre sí mismo. Esto aparece sobre todo en la tendencia llamada modernismo, producida en los dos primeros decenios de nuestro siglo. Para los modernistas la religión se resolvía en un forcejear humano, en una lucha por el Altísimo. Esto se concreta en los símbolos, variables y diferentes según el grado del saber y el nivel cultural, que no son sino la expresión de la vivencia subjetiva de Dios en un individuo o en un grupo. Entre tales símbolos se cuentan, por ejemplo, los dogmas y la liturgia de la Iglesia. El filósofo KARL JASPERS es hoy día partidario del simbolismo. Nosotros — dice — leemos en el mundo «cifras» que nada nos dicen de Dios mismo. Son meros impulsos que hacen sentir al individuo lo insatisfactorio del mundo y le mueven a elevarse a la «trascendencia». Esto procede en sentido de una especie de autorredención filosófica. Son fenómenos y decisiones espirituales propias del hombre que vienen a ocupar el lugar de la oración y de la obediencia.

En cambio, el *antropomorfismo* filosófico (del griego: *anthropos* = hombre, *morphe* = forma) hace de Dios — según una expresión de KIERKEGAARD — «un mero superlativo de lo humano». No es tan torpe que asigne a Dios cualidades corpóreas, ligadas al espacio y al tiempo y demasiado incompatibles con lo divino. Pero tenemos también otras experiencias: las de la esfera personal. Tenemos conciencia espiritual, conocemos y amamos.

Parece como si bastara con elevar hasta el infinito estas cualidades personales y espirituales para ser aplicables a Dios. Pero, ¿sabemos siquiera qué clase de conocimiento es ése, cuando nos hemos elevado hasta el infinito? Decimos, por ejemplo, que Dios es justo y que es misericordioso. Pero como al hombre que se esfuerza por lograr la perfección, a menudo le parece imposible conciliar la justicia y la misericordia, que se presentan como contradictorias, parece darse también en Dios tal contradicción, como si fuera en parte justo y en parte misericordioso, como si comenzara por infligir un castigo justo y luego se dejara mover a perdonar misericordiosamente. Pero en esta forma no puede ser Dios justo y misericordioso, pues su perfección no es sólo infinita, sino *simple,* con una simplicidad que no admite yuxtaposición ni sucesión. De esto no se hace cargo el antropomorfismo filosófico, y por ello sus asertos convierten a Dios en hombre.

Concepto.

Entre el simbolismo y el antropomorfismo indicaremos una vía media que responde a la situación de penumbra en nuestro conocimiento natural de Dios. Esta vía media es la *analogía.* Ésta significa por lo pronto algo que no sólo se verifica en nuestro conocimiento de Dios. En la vida cotidiana nos servimos constantemente de la analogía. Cuando un carpintero compara madera de nogal y madera de roble aplica un conocimiento analógico. Puede establecer la comparación porque ambas maderas tienen algo en común — son madera —, pero a la vez difieren en la dureza, en las fibras, en el color. Si no tuvieran nada en común, la comparación sería imposible. Si no difirieran en nada, no nos vendría la idea de compararlas, sería superfluo y hasta imposible. El conocimiento analógico nos es familiar, pero no tanto la razón en que estriba toda posibilidad de comparación. Esta razón fundamental es el ser. Un ente es entera y completamente, en todas sus modalidades, ser. Lo mismo se puede decir de otro ente. Sin embargo, son distintos. Así, en último término es el ser mismo aquello en que convienen y al mismo tiempo es el ser aquello en que se di-

versifican. Por ejemplo, yo conozco mi ser. También de otro debo saber por lo menos que es. Hasta aquí estamos los dos en la claridad del ser. Así pues, el otro se me sustrae precisamente en cuanto es otro. Es su ser de otro modo lo que me lo retira a la oscuridad. Por ello, también nuestra comprensión de ser debe, si no queremos que se nos escabulla el ser, moverse en esta duplicidad. Nuestro concepto del ser traduce explícitamente y con claridad lo que es común a todo, lo que es algo, no precisamente «nada». Sin embargo, tampoco se le deben sustraer las diferencias en el ser, puesto que también éstas son ser, son algo, no precisamente «nada». El concepto de ser se mantiene así abierto a lo que une y a lo que separa. Y como también otros conceptos, cuando se trata del conocimiento de Dios hay que acudir también a otros conceptos, éstos deben tener la misma apertura y en ellos se debe contar con el mismo claroscuro.

Prueba.

1. El concepto primero y fundamental que podemos aplicar a Dios —ya lo hemos dicho—, es el del ser. Por eso importa tanto que nos hagamos cargo de lo que es ser. Porque el ser y su inteligencia es «la luz natural» (santo TOMÁS DE AQUINO) que penetra a los conceptos particulares y les confiere su valor. El ser es el fundamento y el marco de todo conocimiento filosófico de Dios.

Entre los conceptos que designan al ente concreto y a las maneras de ser, hay que descartar, como ya se ha dicho, de antemano los que sólo son posibles en el ámbito de lo material y de lo corpóreo, las llamadas «perfecciones mixtas». Esto no es un defecto de Dios, pues la belleza de la materia es sólo un débil destello de la belleza del espíritu, que reside en Dios en toda su plenitud. Tampoco se pueden aplicar a Dios los conceptos que son propios de lo creado en cuanto tal. Conceptos como comienzo, progreso, mutación y tránsito repugnan a la esencia simple y perfecta de Dios.

2. Pero el hombre tiene también conciencia, vida, conoci-

miento y amor espirituales. De aquí, de las experiencias de la vida interior personal y del contacto humano, deberían, pues, obtenerse conceptos que reprodujeran lo divino. En efecto, si bien nuestro espíritu que habita en el cuerpo sólo a duras penas llega hasta sí mismo, y aunque sea fragmentario nuestro conocimiento y no sea puro nuestro amor, podemos, sin embargo, concebir estas facultades como «perfecciones puras y simples», como cualidades que por sí mismas no implican ningún género de restricción y de dependencia de sectores parciales del ser y que, por tanto, no son incompatibles con la esencia de Dios, en cuanto las concebimos libres de las impurezas que se les adhieren no por naturaleza, sino por las condiciones concretas de su existencia. Todavía se podría enumerar toda una serie de tales perfecciones puras, como sabiduría, justicia, bondad, veracidad, fidelidad. Ahora bien, tales conceptos, juntamente con el concepto de ser, ¿se pueden sin más trasladar a Dios? De ninguna manera. Veremos que la analogía pone aquí una barrera.

3. La analogía del ser significa que dos seres convienen en algo y al mismo tiempo se distinguen en ello. Pero todavía no se ha dicho nada sobre la relación entre conveniencia y diversidad. Ahora bien, precisamente esta relación debemos tenerla en cuenta si del ser humano experimentable queremos concluir algo acerca del divino, si del conocimiento y voluntad humana del hombre queremos pasar al conocimiento y al amor de Dios. ¿Qué es mayor, la diversidad o la conveniencia, la oscuridad o la luz?

Intentemos trasladar a Dios esas perfecciones puras. ¿Basta con decir que Dios es, conoce y quiere en grado y medida infinita? No, no basta; sólo cuando pensamos esto a fondo tropezamos ya con los límites de nuestra capacidad aprehensiva. Esto no debe desanimarnos. Precisamente las perfecciones puras nos permiten esperar, ya que pueden ampliarse y elevarse hasta el infinito. Tratemos, pues, de despojar de su vestidura humana a las perfecciones puras del ser, del conocimiento y de la voluntad.

¿Cómo experimentamos, pues, nuestro *ser?* Como un don que se nos ha dado y confiado revocablemente, como una gota en el gran mar del ser, como limitado, confinado en el espacio y en el

tiempo, como contingente y finito. Pero el ser de Dios es *in*-finito, *no* finito, por consiguiente, exactamente lo contrario de nuestras experiencias negativas. Dios *no tiene* ser, *es* el ser sin comienzo y sin fin, no circunscrito por el espacio y el tiempo, omnipresente, intemporal y eterno. Pero, ¿qué nos enseña esto, además de la certeza de que Dios *es*? Todo concepto que nos dice *cómo* es Dios, examinado de cerca se desvanece como la luz de una bujía al sol. Si Dios *es* el ser, ¿cómo puede todavía crear ser sin perder nada de su propio ser? Si Dios es intemporal e inmutable, ¿cómo puede «comenzar» a crear? Cuando trasladamos el ser a Dios, debemos elevarlo hasta el infinito. Pero cuando hacemos esto se eleva también casi hasta el infinito la oscuridad inherente al concepto del ser.

Algo parecido sucede con el *conocimiento*. Nuestro conocimiento es limitado, ya que necesita un impulso venido de fuera. Y tampoco conocemos complexivamente y de una vez, sino que debemos comenzar siempre de nuevo, avanzando con fatiga de un conocimiento a otro. Pero estas deficiencias, ¿están necesariamente ligadas con el conocer en general? Al fin y al cabo, se puede pensar en un puro conocer que ni sea impulsado desde fuera ni progrese fatigosamente, sino que por sí mismo y de una vez abarque la entera verdad. La perfección de nuestro conocimiento no reside en el hecho de que a través de nuestra experiencia sensible somos estimulados a conocer a partir de los objetos y paso a paso, sino en que nuestra misma persona espiritual es luz. Sólo cuando se introduce en esta luz el objeto percibido primero sólo «accidentalmente» adquiere la claridad de lo conocido. La claridad del conocer no está pues — y precisamente aquí reside la perfección del conocer — en el objeto, sino en el espíritu, que en el conocer se hace transparente a sí mismo. Un conocimiento perfecto debe, por tanto, consistir en que el espíritu aparezca claro ante sí mismo sin tener necesidad de un objeto. Tal «conocer» podemos atribuirlo a Dios. Éste es el lado luminoso de lo que sabemos acerca del conocimiento de Dios. Pero de la infinitud del conocimiento divino forma también parte el ser Dios omnisciente, el saber desde la eternidad lo que en todo tiempo fue, es y será, puesto que

nada, ni siquiera una sola posibilidad, se realiza sin que él le dé el ser. Y, sin embargo, Dios no conoce tránsito alguno del no dar al dar, sino que da desde la eternidad y lo sabe desde la eternidad. Pero, ¿cómo puede saber lo que he de hacer yo, sin destruir mi libertad? Y, si yo soy libre, ¿cómo puede Dios ser omnisciente? Una vez más crece hasta el infinito la oscuridad de nuestro conocimiento de Dios.

Y lo mismo se puede decir del *amor*. Nuestra capacidad de entrega sigue a nuestro conocimiento del valor. Pero éste es limitado: Aun a Dios, el valor absoluto, lo conocemos sólo como a través de un velo. Así toda entrega guarda una última reserva y un último aseguramiento, y nos rechaza sobre nosotros mismos cuando sufrimos de nuestra propia insuficiencia, sin poder saltar por encima de nuestra propia sombra y de la sombra de los otros. En cambio, el amor de Dios no tiene límites: hasta cuando condena, Dios ama todavía. También esta «contradicción» oscurece toda reflexión ulterior sobre Dios. Así no tenemos más remedio que reconocer que la mera tentativa de elevar las perfecciones puras a la infinitud que corresponde a Dios, hace que la oscuridad se convierta casi en tinieblas.

Pero esto no es todo. Se equivoca quien piense que basta con trasladar a Dios el conjunto de las perfecciones simples concebidas en forma infinita. Así no responderíamos a la «medida divina», sino que permaneceríamos por bajo de su infinitud, que al mismo tiempo es simplicidad. El conocer y el querer de Dios, su justicia y su misericordia y todos los atributos divinos que distinguimos partiendo de nosotros, en Dios no están separados entre sí. Cada uno de ellos colma el entero «espacio» infinito de Dios. Si así no sucediera, no serían infinitos, sino limitados. Dios es, pues, el ser, el ser es a la vez el conocer, el conocer es a la vez el amor, el amor es a la vez la vida infinita. Todos ellos son en plena compenetración el ser absolutamente simple. Así todos nuestros conceptos se sumergen y desvanecen realmente en la unidad de la simplicidad divina, y la escasa luz de la afinidad entre el hombre como imagen de Dios y su arquetipo corre peligro de extinguirse en las tinieblas de una distancia infinita.

4. No obstante, son verdaderos los asertos con que enunciamos que Dios es, que conoce y quiere, aun cuando esta verdad es sobrepujada en el interior de Dios en una forma que desborda nuestros conceptos. Lo que en nuestros conceptos hemos captado de plenitud del ser por experiencia propia, debe realmente hallarse también en Dios, pues de lo contrario le faltaría algo, lo cual es absurdo. Pero el contenido de los conceptos corresponde a Dios en otra forma que a nosotros, en una forma que podemos describir más negativa que positivamente. Dios *no* es a nuestra manera finita y limitada, sino a la manera divina, que es tan espléndidamente luminosa que nos ofusca. Nuestro saber acerca de Dios es poco, comparado con lo que Dios es en sí y con el modo como es. Sin embargo, hay que reconocer que no se trata de una ignorancia absoluta. Precisamente esta modesta medida de poder visual — que con el contenido del concepto, como con un rayo de luz, nos permite acercarnos a la esencia de Dios — hace al hombre osado y humilde a la vez, da razón de su dignidad y de su condición de criatura. Lo que el hombre ve es un tenue destello de la faz de Dios. Pero, ¿qué necesidad hay de saber más sino que Dios existe y que es inconcebiblemente grande? Sabemos poco de lo que Dios es y de cómo es *en sí*; sabemos más acerca de lo que *no es*. Pero este mismo no saber nos ennoblece. Es una garantía de que no confundimos a Dios con nada inferior a él. Ahora bien, esto es — después del conocimiento de la existencia de Dios — el saber más elevado y más sólido acerca de Dios que el espíritu humano limitado puede alcanzar con sus propias fuerzas.

Sin embargo, el conocimiento humano de Dios no debe encerrarse en sí, satisfecho de sí mismo. Este conocimiento no es nunca presencia de Dios en persona, sino informe fragmentario sobre Dios, tomado del ser del mundo. Solamente en cuanto Dios ha dejado «huellas» de sí mismo en la obra de la creación, y en cuanto — más allá de esto — se ha creado en el hombre una «imagen» de sí mismo, podemos descubrir en la creación una traza de Dios. Por eso el conocimiento natural de Dios nos vela

y oculta de la vida de Dios más de lo que nos desvela. Esta ocultación o velación desvelada es inherente a todo nuestro saber natural sobre Dios, que viene a ser así esa *docta ignorantia* que hemos designado con el claroscuro de la analogía. En cuanto tal, es más promesa que realización; sin embargo, es hasta tal punto promesa, que renunciando a ella se pone en peligro la realización. En efecto, si el hombre, con el sentido abierto y la inteligencia despierta, no presta atentamente oído al mundo y a la dirección en que Dios se le manifiesta, difícilmente podrá percibir el mensaje que trata de llegar hasta él con la revelación sobrenatural que hace Dios de sí mismo. El hombre tiene que estar disponible. En efecto, «frente a la revelación, y sobre todo frente a ella, es el hombre hombre, y no sólo una cinta impresionable» (BERNHARD WELTE). El creador de la inteligencia no suprime lo creado cuando se revela como salvador. Por eso estamos convencidos de que el Dios de la revelación no se opone al «Dios de los filósofos» (PASCAL). El cristianismo no comienza con una declaración de quiebra del pensamiento. Esto lo afirman a veces espíritus paradójicos ante lo original y espontáneo de la revelación de Dios en Cristo. Para ello invocan las palabras de san PABLO: «¿No ha hecho Dios necedad la sabiduría?» (1 Cor 1, 20). A esto respondemos nosotros con otra pregunta: ¿Quién es el que comprende más profundamente estas palabras del Apóstol? Sin duda alguna, el que va lo más lejos posible con su pensar sincero para, al fin, ante el misterio de Dios en Cristo, tener realmente por nada y por necedad los minúsculos progresos de su pensamiento. A quien se esfuerza con tal sinceridad no se le ocurre ni un solo momento en su trayectoria pensante disponer de Dios y prescribirle lo que puede y debe y lo que no. Precisamente el pensar sincero y honrado se mantiene disponible para la fe. Así pues, aunque ante el saber de fe ha de estimarse «paja» la sabiduría filosófica acerca de Dios (santo TOMÁS DE AQUINO), sin embargo, es ésta la paja que, como mezquina oferta, pudo el mundo poner a la disposición de Dios para su encarnación. Lo que se sigue de esta disponibilidad es incomparablemente más grande y nos da pie para repetir unas palabras de KARL RAHNER: «Finalmente, hubo uno que

sabía algo y habló sin hacerse el sabio.» Cierto que hablaba también «en parábolas» y «sin parábolas no hablaba» (Mc. 4, 34).

ALOIS GUGGENBERGER

Resumen.

Resulta errónea la afirmación de que en nuestro esfuerzo en torno a Dios no nos sirve de nada el conocimiento, y sólo podemos elevarnos a Él por medio de símbolos que no nos dicen nada de Dios mismo. Tal simbolismo paraliza al espíritu humano y acaba por dar al traste con la religión. Por otra parte, tampoco podemos encerrar a Dios en nuestros conceptos limitados. Esto equivale a hacer de Dios un hombre: es el antropomorfismo.

Nuestro saber acerca de Dios no fracasa totalmente ante su incomprensibilidad ni penetra tampoco en el espacio reservado de lo divino. Se mantiene en el claroscuro de la analogía. Ofuscados por la sobreabundancia de luz divina, volvemos a caer en la oscuridad. Nuestro conocimiento natural (filosófico) de Dios se mueve entre el sí y el no, entre la semejanza y la todavía mayor desemejanza. Sin embargo, no carece de importancia esta modesta medida. Si no fuéramos capaces de ella, en modo alguno podría Dios dirigirse a nosotros. Así, en cambio, somos accesibles a la automanifestación de Dios en la revelación sobrenatural.

TESIS XIV

El mal y el dolor en el mundo no contradicen la existencia de un Dios infinitamente poderoso, bueno y providente

Millones de hombres, niños y adultos, culpables e inocentes, pasan hambre, perecen en cataclismos naturales, son víctimas de la enfermedad, la guerra, la explotación, el engaño y la seducción. ¿No parece ser el hombre juguete del destino ciego, más que una criatura envuelta en la solicitud de un Dios poderoso, bondadoso y providente? Las experiencias del mal, ¿no están en flagrante contradicción con los hechos que inducen a reconocer a Dios?

Divergencia de opiniones.

El *pesimismo* radical, abrumado por el peso agobiante del dolor, niega que la realidad tenga un último fundamento que obre con sentido. Sólo ve el absurdo que le ofrece la experiencia. Pero al mismo tiempo pasa por alto el múltiple orden y la finalidad que se muestra en el mundo, cuyo sentido es precisamente el que nos permite enjuiciar algo como sin sentido y absurdo. Sin un optimismo básico, no es posible en modo alguno el pesimismo.

Otros tratan de reducir a dos principios últimos la experiencia contradictoria de la realidad. Este *dualismo* admite, junto al principio bueno, un segundo principio, independiente, como causa del mal. Como este principio del mal — dicen — es independiente de la voluntad creadora de Dios, Dios no es responsable del mal. Pero tal modo de pensar es ilógico: si existe una fuente primordial última de todo ser, todo lo que es debe depender de

ella, y por tanto también ese que se llama principio del mal. Por consiguiente, la responsabilidad del mal debería recaer en definitiva en Dios, lo cual repugna a su bondad infinita. Pero, si se quiere admitir un segundo principio independiente de Dios, se destruye el concepto de Dios. Entonces existiría algo «al lado» de Dios, algo fuera de su poder.

El *optimismo exagerado* rebaja el alcance del mal. O carece de comprensión para la miseria de los hombres («No es tan grave la cosa») o pone límites a la acción de Dios: en realidad —dicen—, el mundo es el mejor posible.

Una respuesta satisfactoria debe tomar en serio los dos aspectos, a saber, los hechos que nos inducen a explicar en función de Dios la realidad entera, como también el hecho del mal, que parece contradecir a Dios.

Conceptos.

Experimentamos el *mal* como un contrasentido, como un absurdo: contradice al fin esencial de las cosas. Tendemos hacia la consumación y la felicidad. Pero a esto se oponen el error y la culpa, la injusticia y la enfermedad, la opresión y la pérdida. Consiguientemente, el mal en cuanto tal no es un ser, sino la falta de algo que corresponde a un ser. La ceguera, por ejemplo, no es algo que sea en sí, sino la falta de la debida capacidad de función de un órgano, el ojo. La ceguera de una persona es un mal por faltarle algo que debiera tener, pues pertenece a su naturaleza humana. En cambio, el que una piedra no pueda ver, no es un mal. En realidad, la piedra no está destinada a ver.

Hay que distinguir dos clases de mal. Cuando falta a un ser una perfección que le corresponde sin que se le pueda hacer responsable de este mal por razón de alguna errada decisión de su voluntad libre, de modo que el mal es moralmente indiferente, hablamos de mal *físico,* por ejemplo, una enfermedad. En cambio, el mal *moral* consiste en una decisión libremente querida contra el orden de los valores y, por consiguiente, contra su último fin. Son además males morales la acción externa que se sigue de la deci-

sión, como también la mala costumbre y la actitud interna que se van formando. Con el mal moral la libertad se rebela contra su propio sentido. En efecto, el hombre sólo es libre porque está enderezado al valor absoluto. El mal moral es finalmente desprecio de la voluntad divina que se manifiesta en el orden de los valores; es, por tanto, *pecado* que hace al hombre *culpable.* Puesto que el pecador se decide contra su propia realización cerrándose a la misma, por eso la exclusión de ella, o sea el castigo, es consecuencia natural del pecado.

¿Cómo se produce el mal? Preguntemos en primer lugar por su *causa próxima.* El mal moral se produce porque la decisión libre no realiza lo que la naturaleza de la persona exige en este caso concreto. La causa próxima de una injusticia está, por ejemplo, en que una persona no da a otra lo que se le debe. Un mal físico, por ejemplo la enfermedad, tiene su próxima causa en el fallo de las fuerzas de que depende el desarrollo normal del organismo. En general, se puede decir: La causa próxima del mal es el fallo de un ente, que no realiza algo que otro ente necesita.

Sin embargo, esta explicación no es todavía suficiente. Sabemos que Dios es la causa *última* de todo. ¿No es, pues, a fin de cuentas, al menos mediatamente responsable del mal en el mundo al no impedir la acción de su causa próxima?

Para salir al paso a este reparo debemos distinguir entre tres clases de realidades: una que acepto y reconozco yo por ella misma, otra que sólo reconozco por razón de otra realidad, y finalmente una tercera que no quiero yo en modo alguno y que sólo tolero.

Podemos querer algo *por sí mismo,* como, por ejemplo, cuando queremos a una persona y le deseamos todo bien e incluso intervenimos en este sentido. Entonces no se trata en primera línea de nosotros mismos o de una obra en la que colabora también la otra persona querida, sino que se trata de ella personalmente sin otras consideraciones determinantes. Esto no excluye que yo ame al otro por Dios, lo cual significa, efectivamente, amar a una persona como Dios la ama; esto es, precisamente lo que da a nuestro amor su necesario fundamento y su justa medida. Tampoco se

excluye que el valor amado por sí mismo sirva *al mismo tiempo* a otro: el amor que entregamos a otros nos enriquece a nosotros mismos.

En cambio, lo que es simple medio se quiere sólo *por razón de otra cosa:* sin emplear este medio no puedo lograr la realidad deseada. Quiero, sí, el medio mismo, pero sólo como medio, sólo por su relación con el valor perseguido. Ahora bien, hay seres que por su naturaleza misma tienen tal valor en sí mismos que no pueden nunca rebajarse al nivel de puros medios, como, por ejemplo, el hombre como persona dotada de espíritu.

Finalmente, alguien puede simplemente *permitir* o dejar ser una realidad sin quererla por sí misma ni tampoco por razón de otra cosa. Puede perfectamente estar en su mano oponerse a esta realización, impedirla, pero no lo hace, sino que la deja ser. Así, por ejemplo, un padre puede desaprobar completamente el proceder de su hijo y, sin embargo, no impedirlo, quizá porque teme excitar con su intervención la rebeldía del muchacho y así empeorar las cosas.

Prueba.

Tras estos esclarecimientos, vamos a examinar por qué en un mundo creado por Dios es todavía posible el mal.

1. El mal presupone la existencia de Dios y su providencia. Donde hay dolor y pecado falta a un ente una perfección del ser exigida por su naturaleza. Si la naturaleza de un ente no estuviera orientada razonablemente, no podría hablarse de mal. Ahora bien, sabemos por las tesis precedentes que todo ente, todo lo que está orientado razonablemente y se muestra mudable en la realización gradual de esta orientación, remite a Dios como a su *causa primera,* a saber, a Aquel que ha dado a todo su orientación y ha infundido a todo la tendencia a consumarse. Conforme a esto no sería en absoluto posible la realidad en la que observamos el mal, si esta realidad no hubiera sido producida por la omnipotencia creadora de Dios.

Sabemos además esto: Puesto que Dios posee con plenitud in-

finita toda perfección del ser, no tiene necesidad del mundo. Si, a pesar de esto, lo ha creado, lo ha hecho con plena *libertad* y no porque quiera algo para sí, sino porque en un derroche de *bondad* quiere dar, hacer felices a otros y comunicarles su propia perfección. Precisamente la persona creada, el hombre, por razón de su espiritualidad es capaz en grado especialmente elevado de recibir esta felicidad. En él crea Dios un «interlocutor» que puede y debe abrirse libremente a Dios en amor, para consumarse en ello.

En tercer lugar, debemos tener también presente esto: Siendo Dios la verdad infinita, crea el mundo con un *sabio designio* que no se refiere sólo al comienzo del mundo, sino se extiende también a todo su transcurso y a las cosas particulares. Así todo acaecimiento está sostenido por la sabia y bondadosa *providencia* del Todopoderoso. También el mal debe estar incluido en esta providencia, debe tener un puesto razonable en el orden razonable del mundo. Es contrario a la esencia de Dios decir que se vio «sorprendido» por el mal en el mundo y que ahora debe tratar de sacar de él el mejor partido posible. Pero, ¿qué pudo ser lo que, a un Dios que crea el mundo con suprema libertad y por una bondad sin límites, le movió a incluir desde la eternidad el mal en su designio?

2. No está en contradicción con el poder, sabiduría y bondad infinita de Dios pretender el mal físico por razón de un valor superior, y permitir el mal moral.

En primer término, debemos considerar que los diferentes seres están enmarcados en un orden superior, de modo que lo que para uno en particular parece ser un mal físico, en el conjunto del cosmos responde perfectamente al orden. En efecto, la destinación de un ser sólo se hace plenamente visible si se considera el conjunto de la realidad. Así, por ejemplo, las materias inanimadas sirven como elementos para la constitución de plantas y animales, las plantas sirven de alimento a los animales, lo que no es posible sin la destrucción de las plantas. Si en tales casos se puede todavía hablar de verdadero mal físico, es cosa que dejamos en suspenso.

La situación varía tratándose del hombre, cuando se ve afec-

tado por un mal físico. Como persona no puede *sólo* existir por razón de un orden más amplio. En el caso del hombre, si ha de tener sentido el mal físico, no ha de ser sólo un servicio a la comunidad, al cosmos, sino que ha de contribuir también al desarrollo personal del que es afectado por él. Esto es posible porque el hombre consta de numerosos estratos, tanto en el ser como en el obrar. Una insatisfacción parcial en un estrato inferior puede muy bien servir al desarrollo de los estratos superiores, de modo que con ello quede favorecida la orientación general del hombre a su último fin. No faltan quienes deben a una pérdida o a una enfermedad una fecunda reflexión sobre su vida: falsas ideas sobre el sentido de la vida se derrumban con la dolorosa experiencia de su fracaso ante la realidad. En el dolor late con frecuencia una fuerza depurativa.

También los males físicos que no surgen por necesidad natural, sino que se deben a una libre decisión errónea, que son así fruto del mal moral, pueden ser puestos por la providencia de Dios al servicio de valores superiores. Sirven por lo menos para que nos hagamos cargo de lo absurdo del pecado, y con frecuencia pueden dar pie para que se ponga más empeño en tomar una buena decisión.

Por consiguiente, en un orden razonable del mundo es fundamentalmente posible el mal físico, en cuanto que se pretende con miras a un bien superior.

Esto es imposible tratándose del mal *moral.* En efecto, éste es esencialmente una decisión contra Dios. Ahora bien, el «no» que se da a la orientación hacia Dios no puede quererse razonablemente con vistas a la orientación hacia Dios. Además, la persona que en el pecado sacrifica y pierde precisamente lo que le es esencial, no puede quererse como medio que sirva para otra cosa. Pero sí tiene razón de ser la misma persona espiritual creada, capaz de decidirse libremente. Porque con un «sí» dado libremente puede lograr su enriquecimiento por Dios, cosa que supera con mucho la realización de todas las criaturas no personales y, por tanto, no libres. Pero con la libertad creada se da al mismo tiempo la posibilidad radical de abusar de esta libertad. Al crear Dios

a la persona libre, le confiere también la posibilidad de decidirse por Él o contra Él. Dios no quiere en modo alguno, sino que detesta, la decisión contra Dios. Sin embargo, la permite precisamente por razón de la libertad del hombre. Quiere, en efecto, la criatura libre, con lo cual abre necesariamente la posibilidad de una decisión errada, que Él, no obstante, no quiere en manera alguna. De tal decisión no es responsable Dios, sino únicamente el hombre, que se opone a la voluntad de Dios.

Así pues, no está en contradicción con un razonable orden del mundo el que Dios permita el mal moral. Más bien aparece la posibilidad del mal como lado oscuro de la alta vocación del hombre.

3. A pesar de todo, los múltiples dolores y la experiencia del mal moral plantean cuestiones a las que sólo se puede responder en sentido de Dios.

En algunos casos podemos comprender positivamente el mal. Pero no hay que esperar — y lo sabemos por propia experiencia — que nuestro limitado conocimiento pueda siempre indicar dónde reside el sentido de un mal determinado. Pero si, como sucede en realidad, debemos deducir de otros hechos la razonable ordenación del mundo por su Creador, nos conviene confesar nuestra ignorancia más bien que afirmar lo que no podemos demostrar, a saber, que en el mundo todo carece de sentido. Es que los planes de Dios son más amplios y profundos de lo que nosotros podemos conocer por nosotros mismos; y así deben serlo: «Si tú comprendes a Dios, ya no es Dios» (san AGUSTÍN). Por eso la experiencia del dolor nos remite apremiantemente a Dios. Sólo Él puede, si le place, otorgarnos una comprensión más profunda de sus planes.

¿Puede, pues, Dios impedir el mal? Ciertamente, podría. No debe necesariamente crear un mundo en el que exista el mal. Pero, con vistas a un valor superior y a una riqueza mayor que quiere otorgar al mundo, permite el mal moral y se sirve del mal físico.

Pero, ¿qué decir del mal que procede del pecado? ¿No va contra la providencia? De ninguna manera. Dios lo sabe todo por

anticipado e incluye también estos males en su plan. Pero cuál sea éste su plan, sólo Dios mismo nos lo puede decir.

Mas, si Dios lo sabe todo de antemano, ¿por qué crea a un hombre que ha de pecar? A esto se puede por lo pronto oponer otra pregunta: ¿Se ha de dejar de construir un puente porque sea previsible que algunos se han de arrojar por él? ¿O se nos deben cortar las piernas con las que a veces tropezamos? Con la posibilidad de caer se nos quitaría también la posibilidad de andar debidamente como hombres. Si el pecador no logra su fin, sólo a sí mismo se debe culpar. El hecho de que un hombre no pueda, por su culpa, lograr la felicidad a la que Dios le había destinado, no puede alterar radicalmente el fin de la creación. En todas las cosas puede Dios manifestar su perfección, y en este caso manifiesta su justicia: al pecado sigue el castigo. Sin embargo, por nosotros mismos no sabemos si Dios quiere manifestar frente al pecador su justicia vindicativa o más bien su amor misericordioso. Ambas cosas tendrían sentido. Como tampoco sabemos por nosotros mismos qué sentido da Dios a la medida tan colmada de dolor y de mal moral que experimentan muchos hombres en este mundo.

Así, a través de la penosa experiencia del dolor nos hacemos cada vez más prontos para escuchar la palabra divina, que nos revela el sentido de nuestra vida y del dolor que encontramos en ella. Esta palabra de Dios se nos presenta en Cristo crucificado. Él sitúa nuestra vida y todo el mal que experimentamos en una perspectiva fundamentalmente nueva. En Él conocemos que la última intención de Dios es un amor que perdona misericordiosamente, que Dios no quiere la muerte del pecador, sino su conversión. El dolor no ha de ser únicamente expresión del juicio de Dios por los múltiples pecados en la vida de la humanidad, sino un estadio intermedio de purificación y de asemejamiento al Crucificado, que venció al dolor. Nos prepara una realización de nuestra ansia de felicidad que sobrepuja nuestras más osadas previsiones y en cuya comparación no cuenta ya el dolor, por agobiante que pueda ser de momento.

Otto Muck

Resumen.

Los males del mundo consisten en la falta de una debida realización; por consiguiente, sólo son posibles en un mundo que en el fondo ha sido creado con sentido. No contradice a la providencia bondadosa de Dios querer el mal físico por razón de un valor superior; tal valor puede ser la totalidad de orden superior en el mundo o la purificación personal de los hombres. El mal moral, el pecado, no lo puede querer Dios, sino únicamente permitirlo como consecuencia posible de la libertad de decisión que ha otorgado a la criatura espiritual. La última respuesta a la pregunta de por qué quiere Dios el mal y permite el pecado, sólo Dios mismo la puede dar.

TESIS XV

Es posible refutar los argumentos aducidos por el ateísmo contra la existencia de Dios; sin embargo, para enfrentarse con ellos se requiere ante todo fe viva

Ningún cristiano moderno puede soslayar el problema del ateísmo, ya que esta actitud de la vida le sale al paso a diario e inevitablemente en diferentes formas y grados de realización en las personas que le rodean, en el ámbito estatal — particularmente en el mundo comunista — y en sí mismo. Hay una diferencia profunda entre el ateísmo de antaño y el de hoy: El ateo de siglos pasados polemizaba todavía con Dios, con la Iglesia, con el mundo de la fe y de los sacramentos. En cambio, muchos hombres de hoy no son capaces de odiar ni de amar a Dios. «La época actual es tan tranquilamente atea que ya no es necesario disputar sobre Dios» (FRITZ MAUTHNER).

A nuestro lado viven hombres que son personalmente felices y prosperan en los negocios, son de lo más amables y serviciales en sus relaciones con sus semejantes, sean vecinos o compañeros de trabajo, y todo ello prescindiendo completamente de Dios. Pero, ¿quién puede saber si interiormente tienen tanta seguridad como muestran por fuera? «Mienten — escribía hace casi dos mil años el filósofo romano SÉNECA († 65 d. de J. C.) — los que dicen que no creen en Dios, porque, aun cuando de día te lo aseguran, de noche y cuando están solos dudan.»

Como gran fuente del ateísmo se levanta en el mundo actual el régimen político del comunismo. Por eso hoy día el ateísmo no tiene sólo sentido filosófico, sino que ha alcanzado ya un amenazador significado político. El ateísmo se ha convertido en consig-

na para la conquista del mundo y la conversión de la humanidad. En los triunfos efectivos del comunismo, que en realidad se compraron con sangre y con lágrimas, no pocas personas creen ver una confirmación de la ideología atea: La fe en Dios ha sido ya superada por la ciencia; una ciencia y una política sin Dios y hasta hostil a Dios ha de modificar la faz de la tierra y de la humanidad. El mismo cristiano se ve obligado a reconocer que el futuro del ateísmo ha comenzado, y por cierto en un grado que no había conocido antes la historia.

Quien, siendo cristiano, se preocupa por el ateísmo, debe de antemano percatarse de que no puede ni debe considerar el ateísmo como algo que le es completamente ajeno y lejano. Como la tentación forma parte de la peregrinación terrestre del cristiano, así también el enfrentamiento serio con Dios forma parte de la ruta del hombre que piensa. Cierto que el cristiano no es ateo, pero quien sea sincero deberá reconocer que en su vida han surgido una vez o han vuelto a surgir una y otra vez pensamientos de duda y de incredulidad, que se ha presentado la posibilidad de extraviarse y de desertar. Cierto que el cristiano se opone al ateísmo como actitud ante la vida y como ideología. Pero esta oposición no significa en modo alguno que ciertas dificultades de la fe, nacidas tal vez de un conocimiento insuficiente y quebradizo de Dios, no alcancen también, unas veces con más fuerza, otras con menos, al hombre creyente.

Un muchacho de dieciocho años confesará sin empacho que cuando hizo la primera comunión creía con una facilidad y con una satisfacción que no posee ahora. La fe y el saber acerca de Dios han venido a ser más difíciles y más fatigosos. Dios, al que en la infancia se conocía y se sentía tan próximo y familiar, ha quedado ahora a gran distancia. ¿Debe interpretarse ya tal diagnóstico en sentido de una quiebra de la creencia en Dios y de que va cundiendo una actitud atea de alejamiento y enajenamiento de Dios? Es cierto que quien no se preocupe en serio por Dios y por el mundo de la fe no experimentará dificultades de fe: lo aceptará todo ciegamente o no creerá ya en nada.

Divergencia de opiniones.

En todo tiempo se ha defendido el ateísmo como actitud frente a la vida y como ideología de los modernos, de los novadores, de los revolucionarios, que miraban con desdén la piedad de sus contemporáneos. PASCAL reconoció que el ateísmo es más arriesgado que la práctica de la piedad tradicional: «El ateísmo es señal de fuerza intelectual...»; pero inmediatamente añade: «... aunque sólo hasta cierto punto». Con esto queda caracterizado brevemente el impulso, como también la extralimitación del ateísmo. El ateísmo no es — como demuestra la historia — actitud primigenia del hombre. Casi siempre ha surgido como crítica, no tanto de las ideas sobre los dioses y sobre Dios, de teólogos y filósofos, como de la piedad popular simplista, burda y exagerada.

JENÓFANES DE COLOFÓN: «Los hombres se han creado dioses a su imagen. Así los etíopes dicen de sus dioses que son chatos y negros... Si los bueyes, los caballos y los leones tuvieran manos y supieran pintar, los bueyes pintarían figuras de dioses semejantes a los bueyes, los caballos, semejantes a los caballos, y los leones, semejantes a los leones.»

EPICURO: «No es ateo quien ataca la creencia en los dioses, sino quien adjudica a los dioses las cualidades que le atribuye la opinión del vulgo.»

KARL MARX: «La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por otra, la protesta contra tal miseria. La religión es el suspiro de la creación oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, como también el espíritu de situaciones sin espíritu. Es el opio del pueblo.»

LUDWIG FEUERBACH: «Si hemos nacido para el cielo, estamos perdidos para la tierra.»

FEDERICO NIETZSCHE: «Debe morir Dios para que viva el superhombre.»

NICOLAI HARTMANN: «O Dios o la libertad de la voluntad humana. Pero, como existe la voluntad libre, no puede existir Dios.»

JEAN PAUL SARTRE: «Si existe el hombre libre, no existe Dios.»

Estas citas revelan que en la palabra ateísmo late una protesta contra algo más bien que una idea clara de algo, y que no se trata tanto de consideraciones y argumentos científicos exactos, como de fuertes impulsos afectivos que mueven a sostener el ateísmo como reacción contra el pasado. «Hoy decide contra el cristianismo nuestro gusto, no ya nuestras razones» (NIETZSCHE).

Conceptos.

La palabra «ateísmo» procede del griego: de *theos* = Dios y del prefijo *a,* que implica siempre negación: *a-theos* significa, por tanto: sin Dios, contra Dios. Por ateísmo se entiende esa actitud frente a la vida y esa ideología que está caracterizada principalmente por la negación de Dios.

Con esto, sin embargo, no queda en modo alguno definido con precisión y en forma inequívoca el ateísmo, pues en el transcurso del tiempo los hombres han dado a la palabra «Dios» significados muy diversos. Así, ¿se ha de llamar ya ateo al defensor del panteísmo, que niega la existencia de un Dios personal, o al partidario del agnosticismo, que niega la posibilidad de conocer a Dios? Creemos que no. Por otra parte, se restringiría indebidamente el concepto si se dijera que sólo el hombre que carece de ideales es realmente ateo. Para explicar lo que históricamente se entiende por ateísmo es necesario distinguir entre dos ámbitos del espíritu, el anterior y exterior al cristianismo, y el cristiano o posterior al cristianismo.

El devoto que en la India — hoy como antaño — venera a la vaca como algo sagrado, no es ateo. Como tampoco lo era el germano que sacrificaba a los dioses en los bosques sagrados. Las gentes se sabían envueltas en el sagrado poder de lo divino y trataban de conformar así su vida, por enigmático y desfigurado que lo divino pudiera aparecer. No estos creyentes, sino los críticos de su tradición religiosa, que era a menudo muy deficiente, podían incurrir en sospecha de ateísmo. No sólo SÓCRATES, sino hasta los primeros cristianos, fueron tachados de *a-theoi,* ateos, por sus contemporáneos. Sin embargo, la misma protesta y crítica en el

ámbito *precristiano* no eran propiamente negación de lo divino, sino que trataban de ser una preparación del camino para un conocimiento purificado y espiritualizado, de modo que aun «la incredulidad más tajante se acogía a la multitud de figuras de una realidad mítica que no se había abandonado» (K. JASPERS).

Por extraño que pueda parecer, la posibilidad del ateísmo europeo actual surgió precisamente con el *cristianismo* y su doctrina del Dios creador supramundano, al que se contrapone a distancia infinita el entero mundo creado. El cristiano fue el primero que frente al mundo, en el que anteriormente tenían carta de naturaleza dioses y demonios, pudo adoptar una actitud serena y desapasionada, tomándolo como objeto de conocimiento científico. En un principio el conocimiento humano pensaba todavía en cierto modo conforme a los pensamientos de Dios. Pero cuando acabó la duda por descartar al Dios creador, sólo quedó el tinglado del mundo captado por las ciencias de la naturaleza. Por eso sólo sobre la base de la actitud cristiana del espíritu fue posible la brusca y rotunda negación de Dios que prefiere el ateísmo moderno. Hasta casi se le podría designar como hijo ilegítimo, como bastardo del cristianismo europeo (así hablan no cristianos como K. JASPERS y G. SZCZESNY; análogamente también A. TOYNBEE). El ateísmo moderno se presenta bajo tres formas:

El ateísmo *intelectual* es la rebelión de la inteligencia contra Dios. Según él, todo ser y todo acontecer debe explicarse por causas intramundanas, siendo Dios, por tanto, superfluo. Su forma típica es el materialismo de nuestros días, principalmente el materialismo dialéctico. El deísmo de la era moderna europea, como también una técnica mal entendida, fueron sus pioneros. «Los pescadores con botes de vela son devotos. Rezan y en medio del mar embravecido ponen su suerte en manos de Dios. En cambio, los pescadores en lanchas de motor confían en la chispa, el acero y la gasolina y no sienten necesidad de ser piadosos» (B. RUSSELL).

El ateísmo *emocional* es la rebelión del sentimiento contra Dios. Los innumerables e innegables males físicos y morales, las calamidades y abusos que agobian el mundo, en la vida de los

individuos y de pueblos enteros, no se pueden compaginar, dicen, con la existencia de Dios (E. WIECHERT).

Finalmente, el ateísmo *volitivo* es la rebelión de la voluntad contra Dios. Para NIETZSCHE y NICOLAI HARTMANN Dios es el concurrente molesto, que no sólo restringe la libertad humana, sino que la aniquila. Dios no debe existir. Esta forma de ateísmo «humanista» la defienden con especial ahínco SARTRE y CAMUS. «Por fin ha muerto Dios. Ahora comienza la era del hombre...»

El ateísmo volitivo, como nuevo «humanismo sin Dios», no sólo aparece en la forma individualista y filosófica del existencialismo, sino que ha hallado en el comunismo su expresión social y política.

Razones.

En la polémica con el ateísmo sería improcedente establecer la ecuación: ateísmo = inmoralismo, pues el hecho innegable de no pocos «paganos excelentes» no permite este razonamiento simplista. No se puede negar que en la Sagrada Escritura se leen graves palabras sobre la temeridad y la autosuficiencia del hombre frente a Dios. En el Antiguo Testamento se llama insensatos a los impíos (Sal. 14, 1). San PABLO, a su vez, escribe en Rom. 1, 21 s: «Si bien conocieron a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se entontecieron en sus razonamientos, viniendo a oscurecerse su insensato corazón; y, alardeando de sabios, se hicieron necios.» Aunque precisamente en estas palabras de san PABLO están ya contenidos los argumentos decisivos contra el ateísmo, hay que buscar una plataforma común en la que puedan encontrarse el ateo y el cristiano, a saber, la plataforma del pensar neto y razonable. Cierto que esta misma base quedó ya minada por el dicho de SCHOPENHAUER: «Nadie que realmente filosofee, puede ser religioso»; pero el hombre sin prejuicios, tanto de un lado como del otro, no podrá menos de atribuir a esta frase más tendenciosidad que probidad científica. Sin embargo, dado que el ateísmo de muchos hombres modernos sólo raras veces se basa en un pensar riguroso, sino más bien en un abando-

no lento de la vida religiosa, en una indiferencia y desinterés cada vez mayor por las cuestiones religiosas, no se puede, o por lo menos es muy difícil, hacer vacilar este ateísmo con motivos de razón. Los «motivos» que se pueden aducir en favor de un ateísmo vivido y practicado, no son con frecuencia en modo alguno motivos apoyados por verdaderas razones, sino casi exclusivamente argumentos ajenos a la cuestión que se dirigen arbitrariamente contra Dios, o se basan en sentimientos incontrolables de desengaños, de prejuicios, de resentimientos sociales o políticos. «Dios no puede existir porque no conviene que exista.»

Con el que no quiere pensar, no hay nada que hacer. En cambio, el que quiera entablar una polémica *intelectual* honrada y seria, no deberá tratar de buscar y acumular cualquier clase de motivos (aparentes) venidos de fuera contra la existencia de Dios, sino que habrá de analizar punto por punto las pruebas de su existencia. Sólo así puede esperarse llegar a una conclusión, ya sea mostrando y razonando que las pruebas mismas no tienen consistencia y por qué no la tienen, o reconociendo su verdadera fuerza probativa. Tal empeño es ciertamente arduo, pero es el único apropiado a su objeto. Además, ninguna fatiga debería parecer excesiva ante la importancia — ciertamente posible — que tal «objeto» reviste para nosotros. Además de esto tenemos la tarea de ayudar a remover los obstáculos sentimentales que se alzan en el camino hacia Dios. A quien siendo víctima de la injusticia en el mundo, no logra conciliarla con la bondad de un espíritu creador, habría que preguntarle si es bastante grande la idea que tiene de Dios. Los caminos de Dios no pueden ser nuestros caminos. Si pudiéramos comprender a Dios y su proceder, incluso su proceder con nosotros y con nuestro mundo, Dios no sería ya Dios. Si no podemos penetrar siquiera en los misterios de una persona, mucho menos podremos evaluar a Dios, misterio de todos los misterios, con nuestros propios cálculos de forma que todo resulte claro. Lo que a primera vista parece hablar contra Dios, puede a fin de cuentas enseñarnos quién es precisamente Dios: «Es siempre más grande que nuestro pensar.» «Es mayor que nuestro corazón, y todo lo conoce» (1 Jn 3, 20).

Él puede remediarlo todo, aunque no podemos calcular si lo hará y porque no podemos calcularlo.

También el ateísmo marcado por la *voluntad,* que reclama la muerte de Dios a fin de que el hombre viva, se basa en una idea torcida y estrecha de Dios. Sólo un Dios que en realidad haya sido privado de su divinidad podría convertirse en rival y competidor del hombre. El amor de los padres puede extenderse igualmente a cinco hijos, que a uno o dos. Los conocimientos compartidos no disminuyen por el hecho de ser participados. En el ámbito de lo espiritual no tienen razón de ser las competencias ni el abrirse paso a codazos. Pero sobre todo tratándose de Dios no puede el hombre presentarse como un competidor que tenga que rivalizar con Él para afirmarse: O Dios o yo. Aquí no hay lugar para oposiciones o exclusivismos de mala ley. ¿Puede decirse que, cuanto más me adhiero con amor a una persona, tanto más dependiente me hago y tanto más pierdo mi libertad? El verdadero amor libera en lugar de atar. Precisamente en relación con Dios no hay contradicción entre ligadura y libertad. Cuanto más elevado está un ente en la jerarquía del ser, tanto más independiente y libre es. La planta tiene ya más unidad y consistencia que una piedra inanimada. El animal, que posee el ser superior de la vida consciente, descuella con mucho por encima de la planta en autonomía y espontaneidad. A su vez el hombre, con su libertad espiritual, es incomparablemente superior al animal. Es, pues, un hecho que a más ser corresponde más autonomía. Por otra parte, es también un hecho que, cuanto más ser posee algo, tanto más fuertemente está referido a Dios, tanto más estrechamente está ligado y unido con Dios. Dios, como creador que es, da el ser a todo lo que existe fuera de Él, y conserva constantemente nuestro ser en virtud de su omnipotencia creadora. La relación entre la criatura y el Creador es la relación de comunicación del ser. Cuanto más elevado es el ser que comunica Dios a su criatura, tanto más estrecha y fuerte es la relación ontológica de esta criatura con Dios. De esta doble consideración resulta ahora realmente que cuanto más estrechamente está algo unido a Dios, tanto más suyo, más autónomo es.

Nuestra unión a Dios es la razón de nuestra libertad en el mundo. Dios no restringe nuestra libertad ni impide el desarrollo y la realización de nuestra humanidad, sino al contrario: Dios, por lo que Él mismo es y obra creando libremente, hace posible y fundamenta nuestro ser humano en su grandeza y dignidad, que consiste en el conocimiento de la verdad y en la libre disposición de sí y entrega amorosa a otra persona. La verdad nos hace libres. Dios es la fuente de toda verdad y la plenitud del amor. Este Dios de la verdad y del amor nos es «más interior que lo más interior de nosotros» (san AGUSTÍN). No es para nosotros meramente otro, como los seres del mundo son para con nosotros distintos, extraños o incluso enemigos. Dios no rechaza, sino que atrae. No restringe, sino que abre posibilidades.

Un efecto de esta relación fundamental entre Dios y el hombre es que la libertad del hombre es respetada donde se reconoce a Dios y su orden, y que en cambio se desprecia y se tergiversa sofísticamente donde se niega y se combate a Dios.

Ahora bien, si ha sido largo y secular el proceso por el que se ha llegado al ateísmo moderno, será también largo y penoso el camino que del ateísmo lleve al reconocimiento de Dios con la inteligencia y la voluntad, a no ser que la gracia de Dios sobrevenga repentinamente a una persona.

Finalmente, debemos reconocer que existe también un ateísmo radical en el que se hace manifiesto «el misterio de la iniquidad», que conoce al verdadero Dios y, sin embargo, lo rechaza por principio y deliberadamente. Contra este misterioso ateísmo se embotarán todos los argumentos humanos. Si ni siquiera le hacen mella el amor, la paciencia y la misericordia de Dios, no debe extrañarse un cristiano al comprobar que no logra abrir brecha en el ateísmo de una persona. Una cosa no hace Dios: forzar al hombre; al contrario, respeta la decisión de su voluntad. Así el ateísmo entra dentro del misterio más profundo de Dios. Si Dios quisiera, no existiría ateísmo. En la posibilidad y en la realidad del ateísmo se manifiesta, pues, no sólo lo grande y tremendo del querer humano, sino todavía más la magnanimidad y libertad del Dios mismo.

A todas luces tiene también significado para nosotros el ateísmo. El concilio Vaticano I enseña que a Dios «se le puede conocer con certeza con la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas»; pero esto no quiere decir que lo conozcan todos los hombres. El ateísmo vuelve a recordarnos que nuestro conocimiento de Dios es oscuro y precario. «Ahora vemos por un espejo y oscuramente, entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte» (1 Cor 13, 12).

Así se nos pone en guardia contra el peligro de la suficiencia humana y hasta del orgullo que pretende tener a Dios en su mano, poseer a Dios y disponer de Dios como se dispone de las ideas que se ha formado uno mismo.

El ateísmo obliga y hasta fuerza al cristiano a una búsqueda más amplia y rigurosa del verdadero Dios que la que se requería en un mundo cristiano unido y coherente. El ateísmo es una saludable puesta en duda y rectificación de una idea de Dios antropomórfica, infantil, excesivamente ligada con la tradición; desencadena por tanto, en el mejor sentido de la palabra, una «desmitologización» de la imagen que nos formamos de Dios. El ateísmo debe infundir inquietud al cristiano. Pero también contribuirá a que de las cenizas de concepciones menos dignas e imperfectas de Dios surja otra más depurada. «Los escépticos han preparado el camino, y son tan grandes bajo el azul del cielo, que en adelante, gracias a su duda, podemos finalmente afirmar a Dios» (VICTOR HUGO). Hasta se ha llegado a decir: «Toda concepción de Dios no purificada por la crítica atea, degenera en idolatría» (JEAN LACROIX).

Finalmente, el amplio y agresivo frente del ateísmo político obliga a todos los hombres que creen en el verdadero Dios o que honrada y dolorosamente forcejean en torno a Dios, a unirse superando las barreras de las confesiones, de las lenguas y de las razas y a reflexionar sobre el poco crédito de que gozan en este mundo a consecuencia de su desunión, de su falta de espíritu cristiano y de su inconsecuencia. Lo que los cronistas rusos del siglo XIV escribían de los *khanes* mongoles en vista de las incesantes y odiosas guerras fraticidas de los príncipes rusos, se

podría decir hoy también de los ateos modernos: «Son el azote y la férula de Dios que llevan a los pecadores a la senda de la penitencia.»

ALFRED LÄPPLE

Resumen.

En vista del ateísmo vivido en nuestro ambiente y organizado políticamente, nos vemos estimulados no ya a reprimir nuestras propias tentaciones de alejamiento de Dios, sino a superarlas mediante un conocimiento libre y profundizado de Dios. El ateísmo, que en su rudeza y brusquedad moderna sólo ha sido posible sobre la base de la doctrina cristiana de la creación, reposa no tanto en motivos de razón, sino más bien en decisiones previas motivadas por el sentimiento y por la voluntad. Cree deber defender la libertad del hombre contra Dios. En esta actitud se omite una falsa idea de Dios. La recta inteligencia de la relación entre la criatura y su creador muestra que Dios no restringe nuestra libertad ni limita o impide nuestra propia realización, sino que únicamente el Dios infinito nos capacita para nuestra genuina realización humana en verdad y libertad.

TESIS XVI

El conocimiento racional humano remite, más allá de sus propios límites, al misterio infinito de Dios, que sólo Dios mismo puede descubrirnos. De ahí que saber y creer se apoyen mutuamente

La cuestión acerca de la relación entre el saber y la fe es ya antigua, pero a la vez constantemente nueva. Parece haber contradicción entre la razón y el saber, por una parte, y la revelación y la fe, por la otra. En efecto, la razón humana — como ya hemos visto — está por su naturaleza abierta a todo lo cognoscible sin restricción, tiene un horizonte ilimitado, nada le es por principio y totalmente inaccesible. Así pues, la exigencia humana de saber, ¿no es autónoma e incompatible con la exigencia de alguna otra instancia, aunque sea superior, que obligue todavía al hombre a creer? ¿Qué puede decir la fe a un saber que se extiende a todo?

La revelación, por su parte, invocando la infinita dignidad, superioridad y originalidad del conocimiento y de la sabiduría de Dios, exige que le creamos. Tal autoridad no puede dejarse limitar por los resultados de nuestra búsqueda de la verdad independiente de la revelación. Sin embargo, a la luz de nuestra razón natural hemos abierto caminos del conocimiento, incluso del conocimiento de Dios. ¿Quedarán ahora cegados por ser superfluos o incluso falsos? Veremos que la contradicción entre el saber racional y la fe en la revelación es sólo aparente, y que en el fondo hay referencia mutua entre ambos.

Divergencia de opiniones.

La *teoría de las dos verdades* surgida a fines de la edad media pretendía mantener aislados, uno al lado del otro, los dos aspectos — el saber y la fe — incluso en los casos en que parecían contradecirse. Según esto, uno podía como filósofo estar convencido de la eternidad del mundo y al mismo tiempo, como cristiano creyente, profesar que el mundo no es eterno, sino que recibió de Dios un comienzo temporal. Tal procedimiento de vía doble destruye en su raíz la unidad del hombre y de su vida espiritual y no es honradamente practicable.

¿Habrá, por tanto, que optar por uno u otro de los dos extremos, el saber o la fe? El *racionalismo* sostiene los fueros exclusivos de la *ratio,* de la inteligencia humana. Sólo tiene vigor lo que puede demostrarse por evidencia inmediata o por estricta deducción lógica. Lo que fuera de esto contienen como materia de fe las religiones reveladas, sirve a lo sumo para presentar gráficamente esas verdades de razón a niños o a «gentes menos ilustradas». Por mucha utilidad pedagógica que esto tenga, en realidad, no añade ningún nuevo contenido. La persona que ha llegado a la mayor edad, deja tras sí estos aditamentos de las religiones populares.

El *idealismo,* que quiere elevar la inteligencia a la categoría de razón, muestra mayor respeto a los misterios de la fe cristiana, pero sólo para resolverlos más exhaustivamente en verdades de razón y así superarlos definitivamente. Para HEGEL en particular, las supremas realidades de la fe — la trinidad de Dios y la encarnación del Verbo o Logos eterno — representan, en cuanto a su contenido, enunciados valederos sobre el espíritu absoluto, aunque en la forma provisional e imperfecta de la simple representación, que es propia de la religión. Sólo la filosofía les da la forma perfecta de idea pura. La filosofía no es la religión revelada, sino la religión intelectualmente «manifiesta».

Materialistas que con frecuencia proceden del idealismo y lo pervierten, reducen la diferencia entre religión y filosofía a capacidades humanas contrapuestas: «La base de la filosofía es el

pensar, la base de la religión es el sentimiento y la fantasía»; ahora bien, el sentimiento «envuelve su objeto en cierta penumbra misteriosa» (LUDWIG FEUERBACH).

A principios del siglo pasado, algunos teólogos cristianos, contagiados del entusiasmo idealista por el conocimiento, intentaron demostrar la racionabilidad intrínseca de los misterios de la fe. Según ellos, la revelación era, sí, necesaria para orientar la razón hacia ciertas verdades, pero luego la razón podía penetrar estas verdades y asimilárselas completamente.

Contra el racionalismo y el idealismo se alzaron el *fideísmo* y el *tradicionalismo,* exagerando en el sentido contrario: el pensar humano, decían, es absolutamente incompetente por lo que hace a las verdades fundamentales de la vida religiosa. Acerca de la existencia de Dios, de la inmortalidad del alma humana y de la vigencia absoluta de la ley moral, sólo Dios puede en definitiva instruir al hombre. Para ello invocan la revelación de Jesucristo, que es objeto de la fe cristiana (de *fides:* fideísmo), o la revelación primigenia al comienzo del género humano, que sigue viviendo en la tradición (de ahí: tradicionalismo) de los pueblos. Tal fideísmo y tradicionalismo fue sostenido por algunos teólogos católicos en la primera mitad del siglo XIX. También es fideísta la actitud básica de la teología de la reforma, en particular la de LUTERO y CALVINO. Si bien en KANT la palabra *Glaube* (= fe) tiene otro significado (a saber, la conciencia moral y sus presupuestos), sin embargo, con frecuencia se ha adoptado el conocido dicho de la *Crítica de la razón pura:* «tuve que abandonar el saber para dejar sitio a la fe».

Conceptos.

Antes de pasar a mostrar la asociación intrínseca, la compenetración y concomitancia del saber y de la fe, es necesario esclarecer algunos conceptos.

La *razón* es la facultad de conocer espiritualmente que distingue al hombre del animal, cuya amplitud, en principio ilimitada, hemos descubierto anteriormente. La razón y el apetito

espiritual, la voluntad, constituyen las dos funciones básicas de la naturaleza espiritual personal del hombre. En el término «saber» incluimos todo el conocimiento que nuestra razón humana puede lograr por sus propias fuerzas sin ser instruida por una autoridad supramundana.

Revelación significa el conjunto de las comunicaciones que de Dios vienen a los hombres. Llamamos revelación natural al conocimiento de Dios que por medio de nuestra razón podemos obtener del orden de la creación y que también es querido por Dios. Dado que esta revelación cae dentro de lo que antes hemos llamado saber, no nos referimos a ella cuando en esta tesis hablamos de revelación; aquí entendemos la revelación *sobrenatural.* Consiste en una notificación de Dios que no se puede alcanzar naturalmente y que se verifica por medio de hechos salvíficos o de palabras, de cuya verdad sale garante Dios mismo. Al hecho divino de la revelación responde por parte del hombre la *fe:* la aceptación personal de la verdad revelada, con plena certeza de convicción basada únicamente en el hecho de que el Dios revelante, siendo la sabiduría y veracidad infinita, posee autoridad absoluta. El motivo de la fe es la absoluta credibilidad de Dios. La palabra «fe» se usa también, en sentido más amplio, para designar el contenido del asentimiento de fe, el conjunto de las verdades de fe.

¿Cuál puede ser, pues, el *objeto de la revelación* (sobrenatural)? También verdades de la revelación natural pueden ser notificadas sobrenaturalmente, por ejemplo, la creación del mundo y la inmortalidad del alma. El concilio Vaticano I lo justifica así: «A fin de que también en la situación presente del género humano puedan todos conocer con sólida certeza y sin mezcla de error» lo que la razón humana abandonada a sí misma sólo puede descubrir con gran dificultad. En estos casos en que coinciden el objeto de la fe y el del saber, la revelación, que por su naturaleza está exenta de error, es la pauta que ha de regir el esfuerzo cognoscitivo humano, al que es, por tanto, superior.

Con todo, el objeto principal de la revelación son los *misterios* de la fe en sentido estricto. Entre ellos hay algunos — como

la suerte futura de la Iglesia — que, así que han venido a ser realidad, pierden para nosotros el carácter de misterio. Pero los misterios más profundos, los misterios por esencia, nos son incomprensibles no sólo en cuanto a su realidad, sino también en cuanto a su posibilidad, aun después de habernos revelado Dios su existencia real. Nosotros no podemos comprender cómo tales cosas sean posibles. Sólo Dios es capaz de penetrar completamente los misterios de su esencia y de su amor. Entre éstos se cuentan sobre todo la trinidad de Dios, la encarnación del Hijo de Dios, la vocación del hombre a la visión inmediata de Dios. Estos misterios que dan al cristianismo su carácter estrictamente sobrenatural, sobrepujan la razón humana y simplemente toda razón finita; no son para nosotros irracionales, pero sí supraracionales.

Prueba.

Vamos a intentar responder en primer lugar a la cuestión de la relación entre saber y fe. Si el contenido de la fe es misterioso, si por tanto un entero sector de verdad, y por cierto el más alto, rebasa absolutamente nuestra comprensión humana, ¿cómo puede, por una parte, nuestro conocimiento humano estar ordenado a la percepción de la verdad e incluso a la posesión de la misma verdad infinita? Y, por otra parte, ¿cómo puede en alguna manera afectarnos, tener relación con nosotros, interesarnos esa esfera divina de misterios y su revelación?

Debiera ya preocuparnos el hecho de que podamos siquiera pensar y hablar acerca de algo que, en definitiva, por su misma naturaleza reside allende el pensar y el hablar humano. El misterio se halla, por consiguiente, en una singular penumbra entre el ser conocido y el ser desconocido. Si sé que alguien guarda un secreto, quiere esto decir que lleva en sí mismo algo que es de especial importancia para él; por eso lleva algo — un ser, un saber o un querer — no a la vista de todos, no lo entrega, sino que lo calla y lo encierra en su corazón; no me lo ha comunicado a mí, yo no conozco su secreto. Y, sin embargo, tengo noticia

del secreto: por algunos indicios y alusiones, sé que el otro guarda un secreto, pues de lo contrario no podría yo en manera alguna hablar de un secreto. Por consiguiente, es posible tal situación que parece casi contradictoria: puede serme notorio que existe un secreto, un misterio, pero no puedo saber qué significa en concreto este misterio.

Algo parecido sucede con nuestro conocimiento de Dios. En efecto, es propio de la naturaleza de la persona que guarde y preserve como un secreto su vida interior, el ámbito interno y propio de su corazón, que ella y sólo ella disponga libremente de su secreto, que lo tenga oculto o lo revele. Siendo Dios persona en la forma más autónoma y más vigorosa, precisamente Él debe poseer en sumo grado este ámbito interior, esta soberanía; su naturaleza y su obrar debe ser misterioso, debe ser el *misterio por antonomasia.* Nuestro conocimiento filosófico que se eleva de los seres del mundo conduce, sí, hasta este misterio, hasta el umbral, hasta la puerta de su existencia misteriosa, pero no es capaz de abrir la puerta, de franquear el umbral: la llave está echada por dentro y sólo Dios puede abrir, nadie más.

Esto se nos hará claro si volvemos a considerar la infinitud de Dios. Las pruebas de la existencia de Dios que se han expuesto aquí han mostrado que la plenitud infinita de ser y de valor de Dios hace posible la naturaleza espiritual del hombre, explica el orden razonable dentro de las cosas del mundo y la existencia de todo este mundo contingente. Por tanto, en virtud de la razón natural hemos conocido la infinitud de Dios. Pero ¿qué sabemos realmente de ella? La palabra in-finitud es una expresión de negación. También nuestro proceso cognoscitivo es negativo: Nos vemos obligados a descartar de Dios todo lo que importa fin y límite, restricción e imperfección. Con estas negaciones no suprimimos a Dios, sino que más bien le adjudicamos todo. Porque todo lo que negamos de Dios es a su vez una negación, algo que incluye en sí un no: límite, fin, imperfección. La infinitud es por tanto expresión de una doble negación. Pero el doble no, la negación de la negación, equivale a un sí, a una afirmación. Sólo que con este nuestro concepto de infinitud únicamente pode-

mos insinuar este sí de Dios, pero en modo alguno podemos enunciarlo. Sólo sabemos que tras la «infinitud» de Dios se oculta la plenitud de realidad divina. Pero en definitiva se oculta. No sabemos lo que la divina infinitud encierra en punto a realidad verdadera y concreta.

De ahí se sigue, por lo que hace a la relación entre saber y fe, entre conocimiento filosófico y revelación que se ha de creer, que el conocimento natural del hombre alcanza, sí, el misterio de Dios, el cual así viene a ser objeto de nuestro conocimiento, de nuestro saber. Pero este conocimiento sólo habla del misterio en forma negativa e indeterminada, que deja intacto el carácter intrínseco de misterio de este «objeto» y hasta destaca todavía y retiene especialmente este carácter. Este hecho de saber el hombre que no sabe nada del misterio intrínseco de Dios, despierta su atención para escuchar si acaso Dios da noticias de sí mismo; nos hace prontos para prestar fe a una eventual revelación de Dios y de esta manera aprender más sobre su misterio. Saber y fe, filosofía y revelación se hallan en referencia mutua.

Podría parecernos que el conocimiento racional humano sólo remite más allá de sí mismo al misterio infinito de Dios, preparando así al hombre para creer en una revelación posible, cuando en una prueba de la existencia de Dios hemos llegado al límite de nuestra razón natural, hasta las puertas del misterio de Dios. Frente a esto — una vez más y todavía más explícitamente que en las precedentes *tesis II y III* —, cobrar conciencia de esto: *Todo* acto espiritual, hasta el conocimiento más pequeño e irrelevante del hombre, sólo es posible porque el hombre, antes de saber algo, está intrínsecamente enderezado al ser infinito. Lo cual, en consideración de esta tesis, significa: Todo acto espiritual, todo saber tiene lugar en el marco del ser infinito, que se demuestra como misterio sin más y, por consiguiente, como el lugar filosófico de una eventual revelación de Dios. Así pues, no sólo en la cúspide de nuestro saber tocamos la posibilidad de revelación y de fe, sino en toda noción de nuestra vida espiritual. El saber y la fe se apoyan mutuamente en su misma raíz. Ahora vamos a tratar de percatarnos plenamente de este hecho.

Sólo hay verdadero conocimiento cuando captamos algo tal como es y al mismo tiempo sabemos que lo captamos así, es decir, cuando conocemos un ente como ente. Ya quedó demostrado *(tesis II)* que esto es posible, es decir, que un ente puede ser conocido por nosotros como ente. Pero ¿cómo es posible que conozcamos un ente como ente? A esto suele responderse, y la respuesta basta para una crítica del conocimiento: El ser del objeto se muestra tan claramente, es tan manifiesto, salta de tal manera a la vista, que ya no puedo dudar de que su ser se haya hecho «evidente», palmario. Pero el metafísico no puede contentarse con esto, y pregunta todavía: ¿Cómo puede, pues, producirse esta evidencia? ¿Cómo puedo decir: aquí me es evidente el ser de una cosa y allí no? Aquí se aplica a todas luces un criterio, se mide hasta qué punto el objeto responde a la norma. Si responde a ella, tenemos evidencia; si no, carecemos de ella. Pero ¿cuál es en nosotros esa medida, ese criterio, esa manera de «ventear»? ¿En qué consiste esa «fuerza del conocimiento», ese «principio del conocimiento» (santo TOMÁS DE AQUINO), esa «idea de la verdad» (PASCAL), esa condición de posibilidad de nuestro conocimiento? La respuesta es tan sencilla como amplia: Lo que hace posible nuestro conocimiento del ser es nuestra entera naturaleza espiritual orientada al ser. Ésta es precisamente nuestra ley más interior: el hombre es un ser orientado y enderezado al ser independientemente de su propio saber y querer. Por ello — y sólo esto explica nuestra vida espiritual — nuestro conocimiento no halla reposo hasta que hemos captado el ser del objeto; por ello la evidencia con que conocemos el ser de un objeto no consiste en otra cosa sino en que el objeto da satisfacción a nuestra tendencia y orientación, colma nuestra apertura hacia el ser y le proporciona reposo en la medida en que le es posible.

Sin embargo, para demostrar — como es nuestra intención — que el saber en su misma raíz hace referencia a la fe, no basta mostrar cómo nuestro saber viene a ser posible debido a nuestra natural ordenación al ser. En efecto, como ya hemos visto, el ser *infinito* es el lugar filosófico de una eventual revelación. De-

bemos, por tanto, volver a reflexionar sobre nuestro conocimiento y mostrar que no es posible en cuanto tal si el ser al que por naturaleza estamos orientados no es a la vez infinito. El acto más sencillo de conocimiento, dirigido a la cosa más obvia, nos muestra ya que nosotros captamos el objeto no sólo como algo que es, sino también algo que es limitadamente. En efecto, en todo caso es un objeto al lado de otro; por consiguiente, una realización parcial del ser. Pero esto no es lo decisivo. Más importante es ya el hecho de que remite más allá de sí mismo cuando preguntamos por su motivación intrínseca. Pero ni siquiera da la clave nuestro preguntar consciente. La finitud de un objeto la captamos más bien naturalmente, nos demos o no cuenta refleja de su comienzo y de su fin, lleguemos pronto o no a un fin con nuestras preguntas sobre el objeto. Pero ¿cómo es posible que conozcamos lo finito como finito? La respuesta nos es ya familiar: porque nuestra naturaleza espiritual está enderezada a lo ilimitado, a lo infinito, a la infinita realidad de ser y de valor de Dios *(tesis XII)*. Sólo por razón de esta orientación intrínseca de nuestro espíritu, al ponernos en contacto con el ente nos es posible examinarlo en sentido de la infinitud, podemos medirlo y conocemos su finitud. Porque quien conoce algo como límite, sabe que «del otro lado» hay algo más, pues de lo contrario carecería de sentido el concepto de límite.

Si ahora volvemos a recordar que el ser infinito es el concepto filosófico que responde a esa intrínseca realidad de Dios, a la que designamos como el misterio absoluto de Dios, que es la razón y objeto de toda eventual revelación de Dios y de su exigencia de fe formulada a los hombres, entonces puede resultar claro hasta qué punto el saber y la fe tienen referencia mutua, y ello ya en su origen. El ser infinito sabido es el mismo que hará llamamiento a nuestra fe si se revela en lo que sobrepuja con mucho nuestro saber. Y lo que Dios puede revelarnos como misterio de fe no es otra cosa que el «interior» colmado de eso que en un saber espontáneo, conforme a la naturaleza, habíamos captado globalmente, en todo caso «desde fuera», en una forma vacua e imprecisa.

Con esto queda también patente que la fe no es algo que se haya de arrancar al hombre desde fuera, por ejemplo, con esta deducción lógica: Dios es la verdad y veracidad infinita; lo que dice la verdad infinita merece y reclama la fe por parte del hombre; luego, puedo y debo creer a Dios. Más bien el hombre, en el centro más íntimo de su ser espiritual, está fundamentalmente abierto a la riqueza de misterio de Dios, si bien él mismo no puede con sus propias fuerzas hacer descender a sí esta riqueza, sino que sólo puede esperarla como don de la libre revelación, prestando oído y obedeciendo. Obedeciendo, sí. En efecto, negarse a una revelación que en esta forma colma mi más íntimo ser, es un atentado, y por cierto el más grave, contra el destino de mi naturaleza, y consiguientemente una culpa grave. Esta disposición natural del hombre, absolutamente irrealizada e irrealizable por sí misma, que consiste en la prontitud para oír y obedecer al Dios infinito, se designa con el término técnico un tanto difícil de *potentia oboedientialis*. Aquí no hemos hecho otra cosa que exponer, partiendo de la cosa misma, esta disposición propia de la naturaleza del espíritu humano, para la gracia de la fe. Con esto se ha abierto también el camino para la debida inteligencia de la «natural aspiración del hombre a la visión de Dios»: como una apertura — por sí misma irrealizada e irrealizable — de la naturaleza espiritual personal del hombre a la gracia, en este caso a la fe en Dios, y un día a la visión de Dios

WALTER KERN

Resumen.

La razón humana nos conduce, en el conocimiento de la infinidad de Dios, tras la que se oculta la pura plenitud de la realidad, hasta el umbral del misterio absoluto. Abarca a Dios sólo en una forma imprecisa, insatisfecha. Sobre su interna riqueza concreta sólo Dios mismo puede informar en una revelación libre de sí mismo, la cual, si se efectúa, reclama nuestra fe. No precisamente la deducción de la filosofía, sino ya el primer paso

de verdadero conocimiento, se halla en el horizonte del ser infinito. Por esto el hombre, en razón del origen de su autorrealización espiritual, se halla situado en la abertura hacia el misterio y es llamado a su aceptación creyente.

TESIS XVII

Nuestra conciencia personal de culpa ante Dios, así como la situación del mundo entero, nos inducen a buscar una revelación salvífica de Dios dentro de la sociedad humana y de su tradición histórica

La búsqueda de una religión sobrenatural, es decir, que supera la religión natural gracias a una revelación de Dios, ¿se apoya en algún indicio real? A esto ha dado ya una primera respuesta la tesis precedente. Nuestro conocimiento espiritual, no sólo en su última culminación (el conocimiento de la infinidad de Dios), sino ya en su primero y fundamental arranque (conocimiento del ente en el horizonte del ser en general), llega ya hasta los umbrales del misterio absoluto de Dios, hasta el margen de la zona íntima de cualquier posible revelación de Dios. Nuestra naturaleza espiritual posee, por tanto, una última y profunda apertura hacia algo que se halla por encima de ella y es sobrenatural.

En efecto, hemos partido en lo posible del ser metafísico, suprahistórico, con vigencia intemporal, del hombre. Sin embargo, parece ser que también la *situación histórica,* en la que *hic et nunc,* en concreto, nos hallamos los hombres en una forma no necesaria, sino libre y en este sentido accidental, nos invita igualmente y con mucho mayor apremio a pensar en una posible revelación de Dios que nos alcance — y esto es lo nuevo de esta tesis — conforme al carácter histórico y social de esta situación, dentro del marco de la sociedad humana y de su historia.

Dado que, en efecto, una revelación hecha por Dios al hombre debe afectar a éste tal como él es, el «enlace» de la revela-

ción con la sociedad y con la historia debería resultar de la misma naturaleza histórica y social que hemos demostrado ya en general *(tesis VI y VII)*. Pero, dada la importancia que tiene esta cuestión para la fe cristiana, queremos examinarla desde un nuevo punto de partida.

Divergencia de opiniones.

Según el *naturalismo,* la naturaleza, y en ella el hombre, forman un circuito cerrado en el que se bastan a sí mismos. Por ello se rechaza todo lo sobrenatural: los misterios divinos, su revelación por una maravillosa intervención de Dios en la creación, la Escritura divinamente inspirada, la encarnación de Dios y la redención por la cruz son a lo sumo mitos y símbolos que expresan el ascenso fatal del hombre particular o de la comunidad «a través de la noche hacia la luz».

LESSING (siglo XVIII) y, más tarde, LUDWIG FEUERBACH trataron de demostrar que una revelación divina que reclame una fe absoluta e incondicional de la humanidad entera no puede en modo alguno estar ligada a un acontecimiento histórico. La razón de ello es que tal revelación está restringida a un punto del espacio y del tiempo y, por tanto, sólo puede ser conocida por un número relativamente reducido de hombres, o por lo menos no se puede observar con absoluta certeza en todas partes y en todo tiempo. ¿Cómo puede, pues, motivar una incondicional certeza de fe? Feuerbach echa en cara al cristianismo que «sacrifica las verdades universales de la razón en gracia de un especial (= particular) fenómeno histórico». Sobre todo — dice —, el pecado original de la humanidad es algo que «se halla para mí fuera de toda conexión... como un suceso absolutamente sin sentido, plenamente aislado».

Podría hoy prestar apoyo al naturalismo una tentativa de motivar la fe demasiado desde fuera, que empezara por demostrar la existencia de Dios y procediera luego con este razonamiento: Si nos dice algo el Dios infinitamente veraz, debemos creerle; ahora bien, nos ha dicho algo, luego debemos creerle.

Así no se tendría bastante en cuenta la intrínseca apertura del hombre al llamamiento de Dios que reclama fe, y sobre todo se pasaría por alto la dependencia del hombre del auxilio salvador de Dios. Lo sobrenatural aparecería sin transición, como algo extraño, provocando una actitud de hostilidad o de indiferencia.

En contacto con el naturalismo no cristiano, deísta y racionalista, está el *sobrenaturalismo* cristiano de la teología de la Reforma. Ésta considera que la importancia fundamental de la muerte redentora de Cristo está al abrigo de toda duda, pero descuida el enlace de la tradición que nos da noticia de este acontecimiento histórico, con la sociedad religiosa que es la Iglesia visible. Su subraya en forma demasiado exclusivista la interioridad religiosa, la acción del Espíritu Santo que da testimonio de la fe y la conserva en las almas. En cambio, pasan muy a segundo término el necesario origen externo de la transmisión de la fe y la necesaria expresión pública de la convicción común de fe. También en más de una tendencia de la ciencia bíblica hodierna (por ejemplo, en la «desmitologización» de R. BULTMANN) se muestra poca estima de lo histórico.

El naturalismo y el sobrenaturalismo coinciden en que ambos son *ahistóricos:* El naturalismo no presta atención a la historicidad de la naturaleza humana en cuanto tal, a nuestra dependencia de los acontecimientos históricos que nos han precedido *(tesis VII).* El sobrenaturalismo pretende poder prescindir totalmente de la naturaleza (histórica) humana y de sus modos naturales de conocer; de esta manera la gracia, que sólo puede ser sobre-natural porque eleva la naturaleza — y esto es lo que la gracia significa —, se ve privada de su punto de inserción. En ambos casos, lo religioso se esfuma en un espacio enrarecido, sin historia. Importa, por tanto, atender a la totalidad histórica y natural del hombre, para descubrir en ella las sugerencias de una historia sobrenatural del mismo.

Conceptos.

En la tesis precedente se ha expuesto ya el concepto de revelación. La *revelación sobrenatural* puede entenderse en sentido lato y en sentido estricto. La eventual revelación de Dios sobre el hecho de haber incurrido el hombre en culpa — que constituye el tema de esta tesis — es sobrenatural en sentido *lato:* Si Dios dice al hombre, por ejemplo, que le perdona su pecado, entonces esta comunicación, siendo completamente libre por parte de Dios, no puede en modo alguno ser descubierta, o siquiera reclamada, por el hombre, y en este sentido es sobrenatural; pero si Dios perdona efectivamente, la posibilidad intrínseca de este hecho puede ser comprendida en principio en virtud de la experiencia humana de la culpabilidad de unos para con otros y del perdón humano, y en este sentido el perdón no es estrictamente sobrenatural.

Pero esta revelación del perdón de Dios es ya algo más que una mera revelación oral. Produce algo, hace que lo que en el hombre había quedado dañado por el pecado, vuelva a recobrar su integridad. La integridad originaria del hombre (antes del pecado) y la nueva integridad o *salud* recobrada (después del pecado y del perdón) no se consideran en esta tesis como realidades sobrenaturales. Por lo pronto, pensaremos más bien en una situación relativamente más perfecta de la naturaleza del hombre y de sus facultades activas. En todo caso, una integridad o salud *perfecta* de la naturaleza humana, que por sí misma se hizo casi contradictoria y culpable, no puede ser exigida por esta naturaleza, y en este sentido es sobrenatural; por otra parte, esta integridad restaurada no significa, de suyo, todavía la participación estrictamente sobrenatural en los íntimos misterios de la vida del Dios uno y trino, que la fe cristiana promete al hombre dotado de gracia como una salud eterna, incomparablemente mayor y más espléndida.

Prueba.

1. La situación humana de que partimos desde un principio es la situación de *culpa personal* ante Dios provocada por cada hombre en particular. ¿Cómo experimentamos nosotros el pecado y la culpa? El que peca incurre en contradicción consigo mismo; obra contra las disposiciones y exigencia intrínsecas de su propio ser, de su mejor y más esencial yo. Por eso el pecado lleva en sí un germen de autodestrucción. Pero como el ser del hombre está enderezado en lo más profundo a Dios, por el pecado el hombre incurre también — y sobre todo — en contradicción con Dios y con su santa voluntad. El hombre pecador rompe las relaciones personales con Dios: la proximidad se convierte en alejamiento, la amistad en enemistad. ¿Es este estado definitivo, o puede rectificarse?

En la *tesis V* se mostró ya que por parte del hombre es siempre posible en principio una transformación moral, una conversión mientras dura su existencia terrestre. Pero una relación personal es siempre un asunto bilateral. Puede, sí, deshacerse unilateralmente, pero sólo se puede restablecer mediante la buena voluntad de todas las partes que intervienen en ella. Ahora bien, en el caso del pecado las «partes» son el hombre y Dios. Por consiguiente, para el hombre que se ha hecho pecador frente a Dios no hay cuestión tan importante como ésta: Si yo me vuelvo a Dios con arrepentimiento, ¿está también Él, por su parte, dispuesto a perdonar? En todo caso, sé que no hay nada que pueda forzarle a ello; si me perdona, lo hace por su divina libertad. Dios podría hacer ambas cosas: perdonar o dar lo merecido. Y hasta quizá pudiera parecernos más «justo» que castigara Dios en lugar de usar misericordia. De todos modos, no sabemos por nosotros mismos qué resolución ha adoptado Dios. Nada en este mundo nos da pie para escudriñarlo. El hombre, por consiguiente, enmudece frente a la cuestión decisiva de su vida. ¿Qué puede, pues, hacer?

Lo único que podemos hacer es prestar oído, más allá del mundo, para ver si Dios nos da respuesta. Sólo podemos estar

a la expectativa de si Dios nos revela su libre decisión, si se revela con cólera justa y vindicativa o con amor que perdona misericordiosamente. Así pues, parece ser que en la oscuridad de la situación culposa del hombre se nos muestra la necesidad de abrirnos y hacernos accesibles a la eventual revelación libre de Dios. La mirada retrospectiva a la historia de nuestra propia vida viene a ser una mirada hacia la posible revelación del perdón divino.

2. Esta primera consideración nos ha conducido ya al ámbito de la historia: la culpa humana y la esperada respuesta de Dios no son una necesidad supratemporal, sino decisiones históricas.

Ciertamente «ámbito de la historia», podría alguien objetar, pero el ámbito silencioso e interno de la historia personal de mi vida, de una historia que sólo tiene que ver con mi alma individual que se ha hecho pecadora y con ningún otro sino Dios, de quien podría yo también aguardar la correspondiente revelación «privada» de su perdón, que me afecta a mí personalmente. La consideración que sigue mostrará que ello no es así. La misma universalidad de la situación humana de culpa nos lleva ya más allá de la esfera del individuo. Innumerables testimonios de la experiencia humana confirman que el pecado y la culpa son algo inherente al hombre. No hay hombre que con conciencia vigilante haya podido nunca decir que por sus propias fuerzas estaba exento de culpa. Todavía podemos explicarnos algo más esta universalidad de la culpa humana. Radica en la libertad que distingue al hombre en cuanto tal. Dios no podía imponer al hombre por la fuerza su felicidad que consiste en la comunión con Dios. En efecto, la violencia, la coacción contradice a la relación personal, al amor para con Dios a que hemos sido llamados. El amor se basa en una decisión libre. Dado que Dios respeta la libertad de la persona creada, y puesto que, para facilitar a su criatura libre el sí del amor, coloca al hombre, a cada hombre, en situación de decidirse libremente, situación en la que los hombres hemos fallado y — como muestra la experiencia — fallamos constantemente. Dado, pues, que existe una comunión

en la libertad, existe también una comunión en la decisión, que ha venido a convertirse en una comunión de culpa.

También en otro sentido la situación privada de culpa remite más allá de «mi alma y su Dios»: mi pecado tiene *consecuencias para la comunidad*. Todo pecado, hasta el más personal e íntimo, repercute en perjuicio e incluso ruina de la comunidad en que vive el pecador, y en definitiva va dirigido contra la comunidad humana. Esto resulta ya de la conexión y dependencia en que se halla la persona humana respecto a la comunidad, como se mostró especialmente en la *tesis VI:* las actitudes que más íntimamente sellan a la persona son las sociales, las de amor u odio. Ahora bien, siendo por su esencia el pecado ruptura de una relación social, a saber, de la unión con Dios; siendo en su raíz odio contra Dios, todo pecado debe también repercutir en las relaciones entre hombres, debe romper vínculos y hacer brotar odios. Quien se malquista con Dios se malquistará también con los hombres. La experiencia más antigua y más reciente de la humanidad muestra cuánta ruina pueden ocasionar a la sociedad, a la nación y a la humanidad entera los malos pensamientos, la codicia y la soberbia de un solo hombre.

Además el mal demuestra poseer una fuerza sin igual de contagio y de avasallamiento. Dado que «el mal debe seguir engendrando mal», la consecuencia más grave del mal es su difusión y propagación. El malvado, que odia a Dios y, por tanto, a su prójimo, trata de seducir también a éste y de llevarlo a odiar a Dios. Por consiguiente, el primer pecado adquiere un especial significado fundamental. Cuanto más atrás va quedando el mal primero, tanto más amplia es su repercusión en la humanidad, tanto mayor es la medida de dolor con que la afecta. Así, el mayor significado posible debería corresponder a una opción del mal hecha en el mismo comienzo de la historia humana. Por consiguiente, las consecuencias de una culpa para la humanidad se hallan también en proporción con su fuerza originaria, con su proximidad a los comienzos del género humano y, por tanto, con la amplitud de sus efectos.

Ahora bien, el testimonio de la culpabilidad humana es tan

universal y, nos atreveríamos a decir, tan antiguo como los hombres mismos, por lo cual surge espontáneamente la cuestión: La universalidad de la situación humana de culpa, ¿es acaso consecuencia de una decisión por el mal ocurrida al comienzo, en los orígenes de la humanidad, por la cual quedó influida la humanidad entera? ¿O hay que admitir que el hombre fuera querido y creado por Dios tal como es hoy: enfermo y solitario, ignorante y presuntuoso, extraviado y todavía orgulloso de ello, expuesto a caer en inhumanidad, sólo difícilmente atento a su dignidad verdadera? ¿No es esto una deformación, más bien que su ser primigenio? ¿Es concebible que Dios, que creó para comunicarse y comunicar su perfección, quisiera que fuera así el hombre, hecho a imagen suya? PASCAL describió en forma insuperable al hombre: «¡Qué quimera es, pues, el hombre! ¡Qué novedad inaudita, qué monstruo, qué caos, qué cúmulo de contradicciones, qué maravilla! Juez de todas las cosas, y pobre gusano de la tierra; administrador de la verdad, y cloaca de inseguridad y de error; gloria y escoria del universo... ¿Qué será, pues, de vosotros, hombres, que con vuestra razón natural buscáis cuál sea vuestro verdadero estado?... Aprende que el hombre sobrepuja infinitamente al hombre.» Es verosímil que el mundo y el hombre no sean ya los que eran en su origen, que haya sido desfigurada la creación primigenia. Y puesto que se trata de una lesión de la naturaleza humana, de la que apenas si uno solo parece estar exceptuado, parece obvio admitir un pecado original del hombre en los primeros tiempos de su historia (*satis probabiliter,* según santo TOMÁS DE AQUINO). Según esto, aún hoy día parece descubrirse en nosotros una dependencia muy perceptible de un acontecimiento histórico ya muy remoto, pero fatal, debido a su fuerza originaria. En este sentido, la decisión personal de cada hombre debe hallarse ligada a la historia de perdición de la humanidad entera y empañada por la falsa opción humana a comienzos de esta historia.

Del significado meramente individual de la culpa humana ha pasado nuestra mirada a descubrir la universalidad de la culpa, sus consecuencias para la sociedad y su fuerza originaria, como

también el hecho, deducido con probabilidad, del pecado a comienzos de la historia. Así parece también razonable la reacción de Dios frente a la situación culposa del hombre, la libre revelación sobrenatural de la amorosa voluntad de perdón de Dios, suponiendo que se produzca, se encuadre en el marco de la sociedad humana y de su historia, y consiguientemente también en el marco de su legítima tradición histórica.

3. Estamos tratando de mirar más allá de la culpabilidad del hombre, más allá de su comienzo y más allá de su término posible. Hemos creído poder decir que el pecado en la humanidad, desde los comienzos de ésta, se ha extendido con una universalidad desconcertante y que representa una fuerza maligna, un doloroso desgarramiento, en una palabra, infortunio y calamidad. De aquí hay que concluir que el mundo del hombre antes del pecado había sido diferente, más bello, no tan dolorosamente desgarrado, que en todo caso sin el pecado habría sido otro, más hermoso y perfecto. Los mitos de los pueblos hablan de un paraíso perdido, de una edad de oro desaparecida, de una isla de los bienaventurados sumergida. Muchos de estos mitos son ajenos a la revelación oral judeocristiana sobre el *estado de integridad* en que vivían los hombres antes del pecado, de la sana «condición primitiva» de la humanidad. Estas ideas no se deben descartar como mero barrunto y nostalgia; tienen muy profundo arraigo en el corazón del hombre. Esto nos descubre una nueva dimensión en el transcurso del destino humano. De la actual experiencia humana del mundo y de la vida, implicada en la culpa y tarada con la consecuencia del pecado, destaca la posibilidad de un hombre cuyo obrar y cuyo mundo estén íntegros y sanos. En el comienzo de la creación quiso Dios un hombre y un mundo buenos. El hombre, al optar libremente por el mal, introdujo en el plan de la sabiduría y del amor de Dios una turbia confusión preñada de consecuencias. La visión de la primitiva salud del hombre, que nos es facilitada por el examen del pecado, ayuda a esclarecer la situación del hombre en sus raíces. Los comienzos históricos tienen la propiedad de poseer un carácter fundamental y decisivo, carácter de indicación y de profecía

(tesis VII). Esto deberá decirse sobre todo del comienzo absoluto [1].

El pasado nos instruye no sólo sobre el presente, sino también sobre el futuro. Puesto que hemos dado una ojeada al estado primitivo del hombre tal como se puede conjeturar, al estado de integridad primigenia, del que cayó el hombre por el pecado en su estado actual de ruina irremediable; puesto que además tenemos viva la esperanza de que Dios mismo pueda visitarnos y revelarnos su perdón, podemos también preguntar cómo será el nuevo estado de salud. ¿Podemos concluir algo sobre la necesaria estructura de la nueva salud, posible por parte de Dios, de la perfección definitiva?

Sabemos demasiado bien lo que nos falta para nuestra integridad. Nos sentimos a nosotros mismos como una obra imperfecta, manca, sólo realizada a medias. Esta experiencia se nos impone con la mayor claridad en el fracaso, en el abandono, en la vejez y en la muerte. Sentimos que hay en nosotros más de lo que conseguimos esperar. ¿Estaremos «sanos» alguna vez, considerados individualmente? «Si el hombre fuera completamente él, si sus actitudes y sus acciones procedieran con seguridad, tranquilidad y firmeza de lo más íntimo de su ser, si su energía espiritual diera sin dificultad una forma acabada a su corporeidad y se posesionara plenamente de ella, entonces sería el hombre íntegro y cabal» (A. BRUNNER).

Pero la integridad, la «salud» debe ser tal, que no sólo el hombre individual sea «íntegro» y cabal, sino también sus semejantes, todos los hombres, el contorno, el cosmos, pues de lo contrario habría siempre una amenaza por parte de hombres y de poderes naturales no redimidos. Por eso no se trata de sanar a este o al otro, sino que debe darse una nueva forma de vida, sencillamente una nueva tierra. Por eso son insuficientes todos

---

1. Con todo esto no queremos decir que poseamos filosóficamente un saber cierto acerca del «estado primitivo» de los primeros hombres, y no digamos de la perfecta integridad otorgada por Dios al hombre del paraíso, que según la teología cristiana era consecuencia de los dones preternaturales. Nuestra situación concreta, de la que parte nuestra reflexión filosófica sobre el hombre, apunta ya más allá de una mera filosofía de la esencia.

los remedios con que se busca la salud en mejoras externas y parciales. La reparación del mundo y de los hombres que en él viven sobrepuja con mucho las fuerzas humanas. Todo nos invita a otear para ver si Dios no quiere salvar a la humanidad y al mundo en su totalidad de su naufragio en el pecado, con su libre voluntad amorosa de liberación. Esto ocurriría en una revelación sobrenatural, que como nuevo acontecimiento histórico, interesa a la humanidad entera. En efecto, como nuestro pasado ruinoso, así también nuestra futura salud está referida a la sociedad y ligada con ella.

Ahora podemos también responder a la pregunta: ¿Por qué ha permitido Dios el pecado, que contribuye a determinar la suerte de todo el género humano? Dios puede hacer que del pecado resulte el bien, en medida mayor y más abundante. Incluso en el amor entre personas humanas, un fallo culpable, una infidelidad, una crisis terrible puede contribuir a renovar el amor *y hasta a profundizarlo en una forma que sólo así parece posible*: transformándolo en un amor más grande de la parte ofendida y traicionada, amor que perdona y se depura superando victoriosamente la culpa. ¿Acaso ha permitido Dios toda la culpa humana para demostrar la sobreabundancia de poder de su amor divino, su divina superioridad frente a la nada y al odio? La religión cristiana sabe del misterio de la *felix culpa,* de la bienhadada culpa. ¿Quién sabe si Dios, dando un rumbo único y sin segundo a los destinos, no creará para nosotros una posibilidad de nueva salud eterna? Darnos noticia de esto sería el sentido de su revelación.

WALTER KERN

Resumen.

No sólo el individuo, sino la humanidad en general es culpable ante Dios; hasta los pecados más personales tienen consecuencias para la sociedad. Especial significado debe atribuirse a una culpa en el comienzo de la historia de la humanidad, culpa a la que precediera un estado de inocencia. Así pues, con una

mirada retrospectiva conjeturamos un estado inicial de integridad al comienzo de la historia, y mirando hacia delante suspiramos por un estado de salud reparada, de consumación definitiva. Si el hombre consciente de su culpa, no sólo como individuo aislado, sino en comunidad y en la historia, aguarda el perdón divino, así también la respuesta que Dios puede dar libremente al hombre, debe aguardarse en este mismo marco de la sociedad humana y de su tradición histórica.

Parte segunda

JESUCRISTO Y SU IGLESIA

Fundamentación bíblica de la fe

La justificación filosófica de la decisión de fe ha partido de las experiencias fundamentales del hombre, de su esencia y de sus relaciones esenciales con la sociedad y con la historia, pero sobre todo con Dios. Al término de las consideraciones surgía la exigencia de estar al acecho de una posible revelación histórica de Dios. La fe cristiana hace referencia a un acontecimiento real e inconfundible de la historia, al hombre Jesús de Nazaret, con su misión y mensaje único e irrepetible, del que la Iglesia católica deriva su existencia. Con esto se plantean dos quehaceres a la teología fundamental: En primer lugar debe mostrar que conocemos lo suficiente del Jesús histórico para poder dar razón de la fe de la Iglesia apostólica en Él. Luego debe demostrar que la Iglesia misma arranca de Jesús y de su palabra.

Se comienza por dar una ojeada al Antiguo Testamento. De intento nos limitamos a presentar una breve introducción a la literatura y a la mentalidad del pueblo israelita, del que procedía Jesús de Nazaret. Para nosotros sería prematuro querer deducir inmediatamente del carácter revelado del Antiguo Testamento la mesianidad de Jesús, como lo hizo la Iglesia primitiva frente a los judíos por ser ésta una argumentación que los judíos podían comprender, convencidos como estaban del origen divino de la Sagrada Escritura. En cambio, el «cristiano de la gentilidad» — como son la mayoría de los creyentes — recibe el Antiguo Testamento precisamente de manos de Jesús y de sus apóstoles.

Cierto que no es posible entender la figura histórica de Jesús sin cierto conocimiento de los conceptos, ideas y hechos veterotestamentarios. Para razonar la fe cristiana es, por tanto, indispensable estudiar de cerca los libros del Antiguo Testamento, importantes desde el punto de vista tanto literario como religioso *(tesis XVIII y XIX)*. Como es natural, en nuestra argumentación ocupa el mayor espacio el Nuevo Testamento. En primer lugar, se pone al lector en conocimiento de sus diferentes libros — principalmente de los evangelios —, de su origen y de su índole particular *(tesis XX)*. Pero tampoco se le oculta cuántas dificultades tiene que superar el exegeta antes de tener acceso al sentido preciso de un pasaje del texto. Sin embargo, no obstante más de una inseguridad en cuestiones de detalle, poseemos un conocimiento suficientemente seguro de los hechos principales de la vida de Jesús *(tesis XXI)* y de los temas de su anuncio doctrinal *(tesis XXII)*. Sobre todo, nos es posible — aun aplicando una norma sumamente crítica — dar una respuesta positiva a la cuestión decisiva sobre la incomparable pretensión de Jesús: En su palabra y en su obra se presenta al hombre la revelación de Dios como última instancia y como una gracia inconcebible *(tesis XXIII)*. Mientras que para el hombre antiguo el milagro representaba uno de los medios más poderosos para demostrar sin sombra de duda el origen divino de una revelación, el hombre moderno siente poca simpatía hacia las narraciones milagrosas. Por ello es necesario esclarecer el lugar que ocupan los milagros de Jesús en su predicación *(tesis XXIV)*. Algo parecido se puede decir de su resurrección. No debe entenderse en forma exclusivista como mero acontecimiento histórico ni como simple enunciado de fe. Los discípulos de Jesús llegaron a la fe en los acontecimientos pascuales merced a experiencias, ante las que debe inclinarse incluso una mente escéptica *(tesis XXV)*. El Cristo vivo y glorificado se nos atestigua ante todo en los escritos del Nuevo Testamento; en ellos habla por boca de la Iglesia apostólica el Señor y Salvador resucitado: un hecho que sólo el creyente puede captar plenamente *(tesis XXVI)*.

En la *tesis XXVII* se trata de la característica estructura

esencial de la fe cristiana. Todavía insistiremos sobre la importancia que revisten para la fe la persona y el evangelio de Jesucristo. Contra la tendencia moderna a relegar la fe a la interioridad religiosa, como actitud de alejamiento del mundo, muestra la *tesis XXVIII* su poder transformador de los hombres y del mundo. Una consideración objetiva de la historia cultural de occidente muestra hasta qué punto éste quedó sellado por la viva fe cristiana. Cierto que las repercusiones culturales del cristianismo no son una prueba concluyente de la misión divina de la Iglesia; sí contestan, empero, a los que, basándose en la pretendida incapacidad para mejorar a los hombres, le niegan todo derecho a la existencia *(tesis XXIX)*. La pretensión de la Iglesia se ha de demostrar por el Nuevo Testamento: Jesús quiso realmente fundar una Iglesia y echó sus cimientos durante su vida terrestre *(tesis XXX)*. También su estructura jurídica en el pontificado y en el episcopado responde a la elección de los Doce efectuada por Jesús bajo el primado de Pedro *(tesis XXXI)*. Tras estas precisiones históricas sometemos a un examen más circunstanciado los enunciados de fe sobre la Iglesia. La Iglesia es la comunidad de los creyentes *(tesis XXXII)*, preserva y explica en forma obligatoria la verdad revelada contenida en la Sagrada Escritura *(tesis XXXIII)*; en tanto que comunidad reunida para el culto, se define como pueblo y casa de Dios *(tesis XXXIV)*. Es además el cuerpo místico de Cristo, que mediante la palabra y el sacramento se estructura en las jerarquías del amor y del derecho *(tesis XXXV)*. Su santidad sustancial tropieza siempre en esta fase del mundo con el pecado de los cristianos individuales. Así surge la tentación de crear una Iglesia «pura» de los elegidos o de volverle la espalda con resentimiento *(tesis XXXVI)*. Sin embargo, pese a todas sus debilidades y flaquezas humanas, la Iglesia católica es la única verdadera Iglesia de Cristo *(tesis XXXVII)*. De aquí se sigue que fuera de la Iglesia católica no puede haber salud. En la *tesis XXXVIII* se muestra lo que significa positivamente esta fórmula, la cual no quiere en modo alguno decir que sólo los cristianos catolicorromanos puedan lograr la bienaventuranza eterna. Del hecho de que todo el que ama a

Dios puede lograr la salvación, y de la afirmación de que todas las religiones pueden encaminar al amor de Dios y a vivir según la conciencia, hoy se trata de deducir que la labor misionera de la Iglesia es un empeño inútil y hasta perjudicial. Contra esto hay que mostrar que Jesucristo impuso a su Iglesia el grave deber de conducir a los hombres a la fe y de hacerlos sus discípulos. Cierto que la misión mundial debe evitar las faltas cometidas en el pasado, cuando con la propagación de la fe se trataba al mismo tiempo de afianzar la cultura occidental *(tesis XXXIX).*

Dada la selección, necesariamente limitada, de los temas, hemos dado la preferencia a las cuestiones que seguirán preocupando al hombre que busca, aun cuando algunos problemas del día, a los que actualmente se da gran importancia, estén ya muy olvidados o zanjados. La fe en Cristo y en su Iglesia puede, sí, verse muy gravada con dificultades de segundo orden, las cuales, sin embargo, no deben representar nunca un verdadero obstáculo.

TESIS XVIII

Los libros del Antiguo Testamento fueron transmitidos fielmente a través de los siglos. Nos dan una información segura sobre la fe y la historia del pueblo de Israel

El Antiguo Testamento comprende 45 escritos. Se los suele dividir en libros históricos, sapienciales y proféticos. Los libros históricos tratan de la historia del pueblo de Israel, desde su patriarca Abraham (hacia 1700 a. de J. C.) hasta el sumo sacerdote Simón (142-135 a. de J. C.). Los once primeros capítulos del Génesis dan una breve sinopsis de la historia primitiva de la humanidad desde la creación del mundo hasta la vocación de Abraham. Los libros sapienciales ensalzan la Sabiduría divina (Eclo, Sab), preguntan por el sentido de la vida del hombre (Job, Ecl) y dan instrucciones para un buen tenor de vida (Prov, Eclo). El libro de los Salmos es una colección de cánticos religiosos que todavía hoy sirve de libro de oraciones en la cristiandad; el Cantar de los Cantares celebra, bajo la imagen del amor de prometidos y esposos, la alianza entre Yahveh e Israel. Los escritos proféticos contienen los anuncios de los profetas, guías carismáticos de Israel. Los profetas fueron elegidos por Dios como sus portavoces, velan por la pureza de la fe en Dios, interpretan a sus contemporáneos la voluntad de Yahveh y anuncian la salvación o las desgracias futuras.

Estos 45 libros del Antiguo Testamento fueron compuestos hace ya milenios [1]. Algunos escritos se remontan, según indica-

1. Acerca de la historia del texto de la Biblia, cf. los arts. *Manuscritos bíblicos* y *Texto de la Biblia,* en HAAG - VAN DEN BORN - AUSEJO, *Diccionario de la Biblia,* Barcelona, Herder ²1966, col. 1161 ss y 1928 ss, con la bibliografía allí señalada.

ciones del texto mismo (Éx 17, 14; 24, 4; Núm. 33, 2; Dt 31, 9), a Moisés (siglo XIII a. de J. C.); el libro más reciente (Sab) es del siglo I a. de J. C. De ningún libro del AT se ha conservado el original. Hasta la invención de la imprenta (siglo XV), los libros del AT debieron irse copiando a mano a través de los siglos. Fuera del papiro Nash — que sólo contiene unos versículos —, de la época de Cristo, hasta hace pocos años no se poseían copias del AT hebreo anteriores al siglo IX d. de J. C. En vista de esta distancia entre el original y la copia más antigua, cabe preguntarse: El texto del Antiguo Testamento, ¿se transmitió fielmente a través de los siglos hasta el más antiguo manuscrito de que disponemos? ¿Es nuestro texto actual idéntico a los escritos originales?

También se pueden proponer reparos sobre la fidelidad histórica de los escritos veterotestamentarios. Por ejemplo, según los datos de la Biblia, habría que fijar el origen del género humano el año 4145 a. de J. C., mientras que la ciencia moderna establece cifras mucho más elevadas (más de 400 000 años). ¿Podía siquiera el autor del Génesis tener un conocimiento cierto de la historia primitiva de la humanidad? Así también algunos libros bíblicos posteriores, como Tob, Jdt y Est, contienen indicaciones históricas que en modo alguno se pueden conciliar con nuestros conocimientos actuales sobre el antiguo oriente.

Para trabajar sobre el Antiguo Testamento hay que restablecer un texto que coincida lo más exactamente posible con los escritos originales. Al irse transcribiendo a través de los siglos, debieron deslizarse numerosas faltas en el texto, y las modificaciones, intencionadas o no, dieron lugar a variantes cada vez más numerosas entre los diferentes manuscritos. Para reconstituir lo más fielmente posible el texto primitivo, la crítica textual [2] reúne todo el material manuscrito — los manuscritos hebreos de la Biblia y las antiguas traducciones — y lo clasifica por familias basándose en las coincidencias. Establece las fuentes de faltas que dan lugar a modificaciones del texto, y entre las diferentes lecturas trata metódicamente de elegir la que es correcta. De esta ma-

2. Más detalles sobre la crítica textual, en H.J. VOGELS, *Handbuch der neutestamentlichen Textkritik,* Munster 1923, p. 173-240.

nera ha logrado la crítica textual establecer un texto hebreo tal como existía hacia el año 100 d. de J. C. En cambio, poco es lo que se sabe con certeza sobre la historia anterior del texto.

Esta misma época, todavía oscura, de la historia del texto viejotestamentario se ha esclarecido de golpe en los últimos años. Por los años 1947-1956 se descubrieron en las grutas de Qumrán, junto al mar Muerto, más de 100 manuscritos de la Biblia, aunque en parte conservados sólo en fragmentos. En estos manuscritos están representados todos los libros de la Biblia hasta el de Ester. Hoy día consta con certeza que los manuscritos de Qumrán no son posteriores a la época de Jesucristo [3]. Algunos de ellos distan poco de la fecha de composición del original. Un manuscrito de Daniel de los hallados en Qumrán es sólo cincuenta años más reciente que el original (hacia 164 a. de J. C.), un manuscrito del Eclesiastés se escribió sólo un siglo después de la composición del libro. Comparando nuestro texto actual de Isaías y un manuscrito del mismo de Qumrán, se pueden descubrir miles de variantes (lecturas discrepantes), pero la mayoría de ellas no influyen en absoluto en el sentido; son meras variantes ortográficas. En unos pocos pasajes habrá que corregir nuestro texto actual de Isaías, aunque sin variar en lo esencial. Este resultado se extiende también a los demás libros de la Biblia. Los manuscritos de Qumrán nos han suministrado la prueba convincente de que nuestro actual texto veterotestamentario coincide en lo esencial con los originales y de que, por consiguiente, los escritos del Antiguo Testamento se transmitieron fielmente a través de los siglos [4].

Hasta hace 150 años, la historia del antiguo oriente nos era conocida casi exclusivamente por la Biblia. Posteriormente se han ido excavando montículos de ruinas y descifrando documentos

---

3. Qumrán fue destruida el año 68 d. de J.C. Por consiguiente, los manuscritos descubiertos son de época anterior. Esto mismo es confirmado por el examen arqueológico.

4. Una breve relación sobre los hallazgos de Qumrán y su importancia, puede hallarse en los libros siguientes: A. González Lamadrid, *Los descubrimientos de Qumrán,* Madrid 1956; G. Vernès, *Les manuscrits du désert de Juda,* París ²1954; E. Wilson, *Los manuscritos del mar Muerto,* México 1956; A. Robert - A. Feuillet, *Introducción a la Biblia,* Barcelona 1965, p. 93 ss y 128 ss.

escritos. De esta manera la arqueología ha contribuido a reconstruir cada vez más claramente la historia y la cultura de los pueblos del Próximo Oriente. Los resultados de las excavaciones muestran que con frecuencia se había puesto injustamente en duda la credibilidad de la Biblia [5]. Por otra parte, también la investigación arqueológica ha contribuido a una mejor inteligencia de la Biblia. Los relatos bíblicos pueden ahora encuadrarse en la historia política y cultural general de Asia Anterior, y muchos datos aparecen ahora bajo una nueva luz.

La ciencia veterotestamentaria, estimulada por estos resultados, ha redoblado su empeño en penetrar en las ideas y en la mentalidad de los escritores bíblicos, en analizar su modo de trabajar, en ilustrar la prehistoria de los materiales orales y escritos por ellos empleados, para así percibir más claramente el valor de testimonio de los diferentes libros. Estos estudios han mostrado que los libros históricos del AT no se han de entender, sin más, como históricos en nuestro sentido actual. En la cuestión sobre el valor histórico de los relatos veterotestamentarios hay que partir siempre de la intención de los escritores. Éstos no escriben historia como fin en sí, sino que persiguen una finalidad educativa religiosa.

Consiguientemente, escogen los materiales que mejor sirven para su finalidad; no examinan las fuentes para comprobar su autenticidad, como hace el historiador moderno. Al enjuiciar el valor histórico de estos libros, hay que partir, pues, de la intención de sus autores y de la índole de los materiales empleados. Según esto se distinguen en el AT diferentes formas de exposición histórica [6]: ficción histórica, de contenido religioso edificante (Jn, Job); historia libre, que desarrolla libremente un núcleo histórico (Tob, Jdt, Est); historia y tradición popular ética, cuyo sustrato

---

5. Los siguientes libros reúnen los resultados de las excavaciones que tienen importancia para la debida inteligencia del AT: C.H. GORDON, *Geschichtliche Grundlagen des AT,* Einsiedeln-Zurich-Colonia 1956; W.F. ALBRIGHT, *Die Bibel im Lichte der Altertumsforschung,* Stuttgart 1957; H. HAAG - A. VAN DEN BORN - S. DE AUSEJO, *Diccionario de la Biblia,* Barcelona 1966, Apéndice I, col. 2087 ss.

6. Según el artículo *Historiografía,* en HAAG - VAN DEN BORN - AUSEJO, *Diccionario de la Biblia,* col. 859 ss.

histórico resulta muy difícil de determinar con precisión (particularmente Gén 1-11); historia religiosa en sentido propio, que ofrece materiales aceptables históricamente, aunque totalmente elaborados conforme a la intención (tendencia) del autor bíblico (Jos, Jue, Sam, Re, Par, Esd, Neh, Mac).

Esta clasificación puede servir únicamente de indicación general para la recta inteligencia de los escritos. La ciencia bíblica tiene todavía que realizar un gran trabajo de detalle antes de que se puedan establecer con seguridad el género literario y el sentido de cada relato bíblico [7]. Los autores no pretenden comunicarnos saber histórico, sino notificar el proceder de Dios para con su pueblo. Pero la Biblia debidamente entendida nos da también — como ha mostrado la historiografía del Próximo Oriente — una información segura sobre la fe y la historia del pueblo de Israel.

GEORG ZIENER

Resumen.

Los 45 libros del AT fueron escritos hace ya miles de años (siglos XIII-I a. de J. C.). Habiéndose perdido pronto los originales, sólo nos han llegado copias que con frecuencia divergen entre sí. Sin embargo, podemos estar seguros de que nuestro actual texto veterotestamentario coincide sustancialmente con los escritos originales. Mediante la crítica textual se ha logrado establecer las mejores lecturas entre las diversas variantes. Los manuscritos descubiertos en Qumrán han confirmado que el texto establecido por la crítica textual reproduce bastante bien los escritos originales. Con frecuencia se ha puesto en duda la credi-

7. Así, por ejemplo, no se ha logrado todavía unanimidad en el enjuiciamiento de diferentes datos numéricos en el AT (por ejemplo, edad de los primeros padres y de los patriarcas del pueblo israelita, datos sobre la duración de épocas históricas), que son históricamente falsos. Estas cifras, ¿las tomaron los autores bíblicos de sus fuentes sin responder personalmente de ellos, o tienen significado simbólico? Cf. los artículos *Alter der Menschheit* y *Alter der Urväter*, en *Lexikon für Theologie und Kirche* I, Friburgo [2]1957, col. 382-385. Cf. también el artículo *Longevidad de los patriarcas* en HAAG - VAN DEN BORN - AUSEJO, *Diccionario de la Biblia*, col. 1116 s.

bilidad histórica del AT. Pero los estudios arqueológicos han mostrado que el AT es un notable documento histórico. Sin embargo, al interpretarlo se debe tener en cuenta lo que pretendían comunicar los diferentes autores bíblicos, como también la índole de las fuentes por ellos utilizadas.

TESIS XIX

Como demuestran los escritos del Antiguo Testamento, el pueblo israelita creía que Dios le había elegido como el pueblo de su alianza, le había dado una ley y prometido ayuda en todas sus tribulaciones. Según la fe de Israel, su Dios es el único. Él creó el cielo y la tierra, Él establecerá un día su señorío sobre el mundo entero y fundará un eterno reino de paz que abarque a todos los pueblos

En sentido político, Israel no forma parte de los grandes pueblos del antiguo oriente. En el siglo XIII a. de J. C., viniendo del desierto y de la estepa, los israelitas penetraron en la zona de cultura de Palestina, donde lograron afirmarse tras rudos combates. Pasaron doscientos años hasta que quedó redondeada la conquista del país. Hacia el año 1.000 logró David reunir bajo su soberanía a todas las tribus israelitas. Pero ya después de la muerte de su sucesor Salomón se disgregó este Estado en los dos reinos de Israel y de Judá. El año 722 fue Israel conquistado por los asirios, que deportaron a la clase elevada; Judá quedó convertido en Estado vasallo dependiente. Tras variadas vicisitudes — durante un tiempo dominó Egipto —, fue aniquilado también el Estado de Judá. El año 586 Nabucodonosor destruye Jerusalén y deporta la población. Parte de los judíos llevados en exilio a Babilonia pueden regresar a su patria en 538 y 485. El nuevo Estado se halla sucesivamente bajo la soberanía persa, macedonia, egipcia y siria. El siglo II, tras rudas luchas, la comunidad judía reconquista la autonomía política, que el siglo III se pierde definitivamente, cayendo el país en poder de los romanos.

La grandeza de este pueblo sin importancia política reside en su fe. Cree en el Dios único, que entre todos los pueblos lo ha escogido como suyo. Como pueblo de la alianza de Dios, sabe que todo lo que le sucede está dirigido por Dios. Los poderosos

vecinos políticos no son sino instrumentos de Dios para castigar y enderezar a Israel. Aun en la mayor de las humillaciones sigue creyendo Israel en su elección. Cree que Dios le ha revelado su voluntad en la ley y espera que llegue un día en que esta voluntad de Dios se imponga en el mundo entero y alboree un período de plena felicidad para todos los hombres.

La fe de Israel en su Dios como Señor de la historia quedó consignada en los escritos del AT. Estos escritos no contienen una exposición doctrinal de la fe israelita, sino que refieren las obras de Dios con su pueblo. Una y otra vez tratan de comprender este modo de obrar de Dios y de penetrar más y más profundamente en su sentido. Estos escritos son un panegírico de la poderosa y misericordiosa intervención del Dios aliado de Israel. Los enunciados teológicos del AT, condicionados por esta concepción, no se hallan siempre al mismo nivel. Como Israel, en el transcurso de su historia, va conociendo cada vez mejor a Dios, sus mismos enunciados sobre Dios van también cobrando mayor profundidad.

Los escritos del AT hablan de diferentes alianzas contraídas entre Dios e Israel. Las principales son la alianza abrahamítica y la sinaítica. A Abraham, patriarca del pueblo israelita, promete Dios una numerosa descendencia y la posesión de la tierra de Canaán (Gén 15, 7-21; 17, 3-14). Dios, fiel a su promesa, saca a Israel de Egipto. En camino hacia la tierra prometida, concluye en el Sinaí una alianza con Israel y lo elige así como su pueblo: «Yo soy vuestro Dios y vosotros sois mi pueblo» (Éx 19, 3-6; cf. Éx 6, 7). Israel, como pueblo propiedad de Dios, está bajo el derecho y la ley de Dios. Según la tradición israelita, Dios mismo dio al pueblo los diez mandamientos (Éx 20; Dt 5). En ellos se pone la vida de los israelitas bajo la soberanía incondicional de Dios. Los más antiguos estatutos de la alianza se van ampliando a lo largo de los siglos, adaptándose a las respectivas condiciones, hasta constituir la suma de las disposiciones morales y culturales contenidas en los escritos del AT. No obstante esta larga historia de la creación de la ley israelita, se distinguen en ella ciertos rasgos fundamentales. Todo derecho, tanto el cultual como también

el profano, aparece como exigencia directa de Dios, toda violación del derecho es transgresión del mandamiento de Dios. La ley de Israel no exige sólo la observancia exterior: la acción se enjuicia conforme a los sentimientos interiores, pues Dios no ve sólo la acción exterior, sino que penetra también en los sentimientos del hombre (Lev 19, 17; Sal 139, 4). Israel aceptó la ley libremente (Éx 19, 5), se goza en la ley (Sal 19, 9-11) y está orgulloso de que sólo a él se le haya revelado en la ley la voluntad de Dios (Dt 4, 8; Sal 147, 19 s).

La fe de Israel en la futura liberación de todo mal se basa en la experiencia de la acción salvadora de Dios en el pasado. Dios salvó a Israel de la esclavitud de Egipto y lo condujo por el desierto a la tierra de promisión. En razón de la alianza, es especial propiedad de Dios (Éx 19, 5) y puede, por tanto, contar con la ayuda de Dios en toda necesidad (Éx 34, 6; Núm 23, 21; Jue 5, 31). Esta esperanza en la salvación lleva al principio una marcada impronta nacional y está orientada en sentido terrestre. Se espera de Dios la victoria sobre los enemigos, ricas posesiones territoriales, la fertilidad del suelo (Gén 49; Núm 23; Dt 33).

Esta expectativa de la salvación, ingenua y segura de sí, es corregida por los profetas. Israel se había creído seguro de la comunión con Dios, pero los profetas observan que Israel no se ha mantenido fiel a los compromisos de la alianza. Por eso no pueden anunciar al pueblo la salud esperada, sino únicamente la ruina (Am 2, 4-16). Sin embargo, pese a toda la infidelidad del pueblo, Dios permanece fiel a sus promesas. Los castigos infligidos a Israel tienen por objeto crear un nuevo pueblo que sirva a Dios de corazón (Is 10, 20 s). Si bien anteriormente Israel había entendido por salvación sobre todo la liberación de las necesidades materiales, ahora se espera preferentemente la liberación del pecado (Is 55; Sal 130). Israel cree en la fidelidad de Dios a la alianza, fidelidad que no puede ser turbada por la infidelidad de Israel. Dios volverá a restablecer a Israel, se creará un pueblo nuevo, transformado moralmente, y con él concluirá una alianza eterna. Entonces hallará Israel paz y felicidad completa (Os 2, 16-25; Ez 16, 59-63; 34, 25-31; 36, 24-29; 37).

Los escritos del AT nos refieren que casi en todos los tiempos veneró Israel a otros dioses al lado de su Dios. El pueblo (cf. Éx 32, 1-6; Jue 8, 33; 1 Re 14, 22-24) y los reyes (1 Re 11, 4-8; 2 Re 23, 5) sacrifican a dioses extraños, y hasta en el mismo templo de Jerusalén se hallan utensilios para el culto de los ídolos (2 Re 23, 4). El mismo AT parece presuponer la existencia de diferentes dioses. A Yahveh se le llama «Dios de los dioses» y «Señor de los señores» (Dt 10, 17, cf. Sal 136, 2). Moisés pregunta en su cántico: «¿Quién como tú entre los dioses?» (Éxodo 15, 11).

Estos hechos muestran que sólo paulatina y lentamente se fue imponiendo en Israel la fe y la convicción de que su Dios es el único Dios. Después de liberarlo de la esclavitud egipcia, Dios exige a Israel en el Sinaí que no adore junto a Él a otros dioses (Éx 20, 2 s). Esta exigencia vuelve a formularse constantemente en el AT. «Los que ofrezcan sacrificios a dioses extraños serán exterminados» (Éx 22, 19). «No ensalces el nombre de dioses extraños, ni se oiga de tus labios» (Éx 23, 13). Pese a la severa prohibición, constantemente vuelve Israel a recaer en el culto a los ídolos. Pero surgen también fuerzas de reacción que tratan de imponer el culto exclusivo a Yahveh. Elías combate el culto a los ídolos en el reino del Norte, el rey Josías toma en Judá medidas contra la idolatría. Pero sólo a partir de la destrucción de Jerusalén se aparta el pueblo en su totalidad del culto de dioses extraños.

Si en un principio la ley veterotestamentaria había exigido la adoración a un solo Dios y prohibido la adoración a dioses extraños (monolatría), la ulterior reflexión teológica llega a la convicción de que en realidad sólo hay un Dios, que por tanto no existen los dioses de los paganos (monoteísmo). En la forma más gráfica e impresionante proclama Isaías en la época de la cautividad la unicidad de Dios: «Yo soy el Señor y no hay ningún otro; fuera de mí no hay Dios» (Is 45, 5, cf. 45, 14.18). «Yo soy el primero y el último, y no hay otro Dios fuera de mí» (Is 44, 6). Desde la época de la cautividad se conserva esta fe en el Dios único como propiedad inamisible de Israel.

La creencia en la creación del mundo por Dios no tenía para Israel la misma importancia que para los cristianos de hoy. La Biblia comienza, sí, con la creación del mundo, pero históricamente la creencia en la creación apenas se hallaba al comienzo de la religión israelítica. Israel veía en su Dios al libertador de Egipto y al poderoso auxiliar en toda necesidad. Sólo más tarde, mirando retrospectivamente la acción salvífica de Dios hasta el comienzo de la historia humana, y más allá todavía hasta el origen del mundo, Israel formuló su fe en el Dios creador. Algunos salmos, cuyo origen no se puede datar con seguridad, ensalzan a Dios como creador (104; luego también 8; 19; 33, 8 s). En el período de la cautividad hace notar Isaías la omnipotencia de Dios que ha creado el mundo (40, 12.26.28; 44, 24; 45, 18; 48, 13; 66, 1 s). Los relatos más detallados de la creación son los dos de Gén 1, 1-2, 4*a*; 2, 4*b*-25. No pretenden ser una exposición científica del origen del mundo, sino una interpretación religiosa del mundo. Muestran la posición del mundo en el marco de la relación entre Dios y el hombre: el mundo depende en su ser de Dios, que lo creó bueno. El hombre, como imagen de Dios que es, adopta en el mundo una posición de señorío. La actividad creadora de Dios no se considera en la Escritura como un acto único ocurrido una sola vez, que dio la existencia al mundo y lo abandonó luego a sí mismo. Para que el mundo siga existiendo, necesita la continua conservación por parte de Dios (Sab 11, 25), que se puede considerar como una nueva e incesante creación. Cuando la Escritura habla de una lucha entre Dios y los poderes del caos (Sal 89, 10 s; Job 7, 12; 9, 13; 20, 12 s), se trata sólo de alusiones poéticas a un mito bien conocido en el Próximo Oriente. El caos no es en el Génesis un poder hostil a Dios, sino la materia creada por Dios para la fabricación del mundo (Gén 1, 2: la tierra desolada y vacía, aguas primigenias y tinieblas).

Dado que el Dios de Israel creó el cielo y la tierra, y siendo el único Dios verdadero, todos los hombres deben servirle. El conocimiento de la voluntad de Dios no debe, por tanto, quedar confinado en Israel. Israel tiene la misión de «dar al mundo la luz incorruptible de la ley» (Sab 18, 4). Israel aguarda que todos los

pueblos lleguen un día a servir a Dios (Is 42, 5-7; 45, 23; Sof 2, 11; Tob 14, 6). Así la ley, dada originariamente sólo a Israel, ha de hacerse obligatoria para todos los hombres. Cierto que entonces no se ofrecerá al hombre desde fuera, sino que, estando escrita en los corazones, moverá a los hombres desde dentro al cumplimiento de la divina voluntad (Jer 31, 31-34).

Así la mirada rebasa los límites de Palestina e incluso este tiempo terrestre del mundo: Al final de los días se convertirán todos los pueblos al verdadero Dios, entonces reinará una paz eterna (Is 2, 2-5). Dios creará nuevos cielos y nueva tierra, en la que no habrá ya mal alguno (Is 65, 17-25). La Escritura habla también de un príncipe salvador, el Mesías. Éste procede de la casa real de David; el Espíritu de Dios reposa sobre Él (Is 11, 1 s). Reinará eternamente en un reino de justicia y de paz (Is 9, 5 s; 11, 3-9).

Al concluir Dios la alianza del Sinaí, se ligó a un pueblo que constantemente le es infiel. Israel tiene dolorosamente conciencia de este su perpetuo fallo. Por eso dirige su mirada al futuro: Dios se creará un nuevo pueblo, que ya no traicionará la alianza con Dios. En una nueva alianza se cumplirá y se consumará la antigua. Esta nueva alianza es concluida en Jesucristo, el Mesías esperado por Israel. En su persona se encuentran Dios y la humanidad formando una unidad perfecta e indestructible. A esta nueva alianza de Dios pertenecen todos los que, incorporados a Cristo por el baño de la regeneración, son miembros del nuevo pueblo de Dios. Así pues, la antigua alianza y la nueva se hallan en indiscutible relación mutua: La antigua alianza apunta a Cristo como a su realización; sólo en función de Cristo se puede comprender debidamente la historia del antiguo pueblo de Dios.

GEORG ZIENER

Resumen.

Israel era políticamente un pueblo sin importancia. Su grandeza reside en su fe en el Dios verdadero, que entre todos los

pueblos le eligió como su pueblo de la alianza y en la ley le notificó su voluntad. En la historia experimenta Israel la acción auxiliadora y punitiva de Dios, su aliado. Un día éste, fiel a sus promesas, renovará a su pueblo y le otorgará paz y felicidad completa. Israel cree que su Dios creó el cielo y la tierra y que todos los hombre deben servirle como al único Dios. Espera que al final de los tiempos han de convertirse todos los pueblos y que entonces ha de reinar sobre la tierra una paz eterna.

TESIS XX

Los escritos del Nuevo Testamento son históricamente fidedignos como testimonios de la fe de la Iglesia primitiva. Dan testimonio genuino de Jesucristo

Los escritos que constituyen el que llamamos Nuevo Testamento [1] son los únicos que pueden informarnos sobre quién era Jesús, de qué presupuestos espirituales partió, qué quería y qué no quería, a quiénes se dirigió, qué importancia se atribuyó a sí mismo y a su predicación; en una palabra, sobre la cuestión: ¿Por qué hay cristianismo? Pero, ante todo, ¿de qué índole son estos escritos?

Decimos que son testimonios de la fe de la Iglesia primitiva. ¿Fueron inventados por los primeros cristianos sin fundamento histórico? ¿Son escritos tendenciosos y sin garantía?

O, más en concreto, ¿Puede demostrar el Nuevo Testamento su calidad de testimonio de la primera generación, de los testigos oculares y auriculares, o refleja únicamente la evolución religioso-teológica y literaria de las generaciones segunda y tercera? Además: El testimonio del NT, ¿es de tal calidad que a través de él aparece el testimoniado mismo, a saber, Jesucristo? Cierto que no hay ningún motivo para dudar seriamente de la existencia de

---

1. Excluyendo por tanto, los escritos llamados apócrifos (literalmente: ocultos), que no fueron reconocidos como «auténticos» por la Iglesia primitiva de los dos primeros siglos y que en parte — dando rienda suelta a la fantasía — describen la infancia de Jesús, con anécdotas sobre su madre, así como las vidas de los apóstoles y los acontecimientos al fin del mundo, aunque también pretenden reproducir cartas de los apóstoles e incluso una correspondencia de Jesús con el rey Abgar de Edesa.

Jesús, pero sí se afirma que el Jesús histórico de Nazaret fue sólo un gran maestro y profeta, del que la fe de la Iglesia primitiva hizo el Señor divino. El NT ofrece por tanto — según se dice — una «ideología» y no es sino un «mito de Cristo». En la *tesis XXI* se muestra lo que puede afirmarse acerca del Jesús histórico. En ésta, en cambio, se trata principalmente del valor de testimonio del NT. Ante todo, hay que comenzar por averiguar si poseemos el verdadero texto, es decir, el texto original de los escritos neotestamentarios.

Prueba.

1. Los resultados de diligentes investigaciones de crítica textual nos permiten tener por «seguro» el texto actual del Nuevo Testamento.

Los autores del NT escribieron en papiro (hojas que se obtenían con las fibras interiores prensadas del papiro), material poco resistente a la acción de la humedad y del calor. Por esta razón se perdieron los escritos originales o autógrafos. La misma suerte corrieron las copias de los primeros siglos. Ni una de ellas se ha conservado completa. A felices circunstancias se debe, sin embargo, que se hayan hallado fragmentos sueltos, los cuales han sido diligentemente estudiados, comparados y fechados por especialistas (por razón de la escritura y de la estructura del papiro), habiendo sido numerados de 1 a 68. Entre ellos tienen especial valor los más antiguos papiros del siglo II. Resulta, pues, que los escritos del NT fueron muy pronto y frecuentemente copiados, y que no se debe a falta de interés o de atención el que no dispongamos ahora de manuscritos completos de la época más antigua.

Más tarde se escribió en pergamino, material muy resistente, a lo cual se debe el que se multiplicaran de repente los manuscritos (códices) que han llegado hasta nosotros (del siglo IV: 2; del siglo V: 7; de los siglos VI-XII: 500 códices). En conjunto se han descubierto hasta hoy 2.533 manuscritos griegos del NT, que se han cotejado y aprovechado a fondo. El protestante MICHAELIS concluye, como resultado de este trabajo: «La tradición ma-

nuscrita del NT es incomparablemente más rica y mejor que la de cualquier otro escrito de la antigüedad.»

Fácilmente se comprende que precisamente este interés diera lugar a abundantes discrepancias (variantes) en la transmisión del texto. Volveremos a ocuparnos de esto.

Sólo hay unos 250 años de distancia entre la composición del NT (segunda mitad del siglo I) y el más antiguo manuscrito en pergamino (el Codex Vaticanus), y sólo algunos decenios median entre la composición y los fragmentos más antiguos de papiros (P^{52}, el más antiguo papiro conocido hasta ahora, es el resto de un códice escrito hacia el año 130). En cambio, el manuscrito más antiguo de las obras de PLATÓN († 347 a. de J. C.) fue escrito el año 895 d. de J. C. El más antiguo manuscrito completo de HOMERO (que vivió hacia el 800 a. de J. C.) procede del siglo XIII d. de J. C., y el texto actual de SÓFOCLES sólo se basa en algunos papiros y en un solo manuscrito de, poco más o menos, 800 d. de J. C. Por consiguiente, el NT goza para el historiador de testimonios nada comunes, de modo que podemos con razón concluir: Nuestro texto actual del NT coincide plenamente, en cuanto al contenido, y en grandísima escala, en cuanto a las palabras, con los escritos originales.

Por texto actual entendemos el texto griego de las modernas ediciones críticas del NT, en las que se basan las nuevas traducciones. ¿Cómo se llega a tales ediciones críticas? Su autor tiene que habérselas con manuscritos que discrepan notablemente entre sí. La multiplicación de los manuscritos hace pensar en tantas fuentes posibles de faltas cuantos son los copistas. A las alteraciones involuntarias, debidas a errores de oído o de vista según se escriba al dictado o copiando, se añaden alteraciones voluntarias cuando se trata de un texto que se copia con vivo interés personal. En conjunto, los manuscritos ofrecen 250 000 variantes. Son más que las palabras que contiene todo el NT. Los testigos del texto no coinciden en la mitad de las palabras, y no hay ni un solo manuscrito que contenga un texto seguro de los 27 libros del NT. Esta situación parece desalentadora. Sin embargo, para la ciencia histórica el gran número de variantes es precisa-

mente un recurso. En efecto, el verdadero camino se descubre con tanto mayor facilidad y seguridad cuanto más numerosos son los hitos que marcan las fronteras. Igualmente, la abundancia de materiales ha facilitado — con frecuencia tras extravíos y triunfos prematuros al descubrirse algún nuevo manuscrito — la importante convicción de que no sólo existen testigos aislados del texto, sino grupos de tradición y familias de textos, que tienen origen común y en cierto modo proceden de un mismo tronco.

Unos pocos ejemplos servirán para mostrar cómo procede la crítica textual. En efecto, no se limita a declarar correcto el texto en que coinciden la mayoría de los manuscritos, sino que olfatea las razones de los errores o de las alteraciones intencionadas. Si, por ejemplo, en Mt 24, 36, se suprimió la frase «ni siquiera el Hijo lo sabe», o si en Lc 22, 43 s, en el relato de la agonía en el huerto de los Olivos, falta en muchos manuscritos el término «sudor de sangre», hay que descubrir la tendencia dominante. En los casos mencionados es evidente: la frase «ni siquiera el Hijo lo sabe» no cuadraba con la idea dominante sobre la divinidad de Cristo en círculos dogmáticamente estrechos, y el que suprimió la expresión «sudor de sangre» no podía soportar que el Señor en su temor pareciera débil y humano. También otras tendencias pudieron motivar supresiones: así una encarnizada polémica antijudía suprimió, sin más, la palabra del Señor «Perdónalos» (Lc 23, 34). Se prefería modificar o suprimir un dicho oscuro o inconveniente, antes que abandonar su inteligencia a la interpretación posterior. Tampoco se tuvo miramientos con las cartas de san Pablo. Así la frase de 1 Cor 15, 51: «No todos dormiremos, pero todos resucitaremos», falta en algunos manuscritos y está alterada en otros. Convenía que el texto fuera lo más claro posible.

En la mayoría de los casos han podido comprobar los investigadores cuál debió ser el tenor original del texto.

2. Reconocida la necesidad y posibilidad de la crítica textual, y demostrado el hecho de que disponemos de un texto suficientemente seguro del NT, vamos a examinar la cuestión de si el mismo NT goza de credibilidad. Ya hemos apuntado que los diferentes libros del NT fueron surgiendo sucesivamente en la segun-

da mitad del siglo I. Ahora bien, Jesús mismo fue crucificado alrededor del año 30. Así debemos mostrar ahora que en los decenios intermedios no se produjo falsificación, sino que en el NT se consignó el auténtico testimonio sobre Jesús.

A estas cuestiones hay que responder ante todo en función del texto del Nuevo Testamento, ya que sólo disponemos de pocas fuentes adicionales. El estudio de los diferentes escritos, de su procedencia, de sus relaciones mutuas, de su índole y género literarios — lo que la ciencia llama crítica literaria —, permite mostrar que los escritos del NT son testimonios auténticos sobre Jesucristo. Cierto que es arduo el camino que conduce a esta meta. A cada paso hay que revisar los datos y los resultados.

Por ejemplo, ¿qué ha de pensar el lector del NT al observar que cada sinóptico [2] acusa peculiaridades que con frecuencia parecen estar en contradicción con las de los otros evangelios? Que al lado de las discrepancias se observe amplia coincidencia en el contenido y disposición de relatos y discursos, en el croquis histórico y local de la acción de Jesús y hasta en la reproducción literal de fragmentos aislados, se comprende sin dificultad en los sinópticos y es cosa de que todavía habremos de ocuparnos. La llamada «cuestión sinóptica» surge a causa de las *divergencias* del tono fundamental común, o sea, del hecho de que existen varias versiones del *único* «evangelio de Jesucristo». Cada uno de los tres (sobre todo Lc) refiere palabras y hechos de Jesús que otro parece no conocer o que no consideró de importancia. Por ejemplo, algunas partes de la infancia de Jesús en Lc. También en la disposición de las materias se observan sorprendentes diferencias. Lc sitúa la oposición a Jesús en su ciudad natal de Nazaret al comienzo de su actividad pública (4, 15-30), mientras que Mc y Mt lo trasladan al final de su actividad en Galilea (Mc 6, 1-6; Mt 13, 53-58). ¿Quién sigue el verdadero orden de los acontecimientos? También en el interior de algunos relatos y discursos observamos diferencias que desconciertan al lector sencillo: Mt y Lc no coin-

2. Se llama sinópticos a los evangelios de Mc, Mt y Lc, que hasta tal punto coinciden, que para compararlos pueden disponerse uno al lado del otro en tres columnas.

ciden en el tenor del padrenuestro, y Mt tiene dos peticiones más (Mt 6, 9 ss; Lc 11, 2 ss). En el sermón de la montaña se hallan en Mt ocho bienaventuranzas (5, 1-12), en Lc (6, 20-26) sólo cuatro, y, en cambio, cuatro imprecaciones que faltan en Mt. Podrían reunirse otros muchos ejemplos. Sin embargo, lo dicho es suficiente para hacerse cargo de la cuestión de si es siquiera posible establecer cuáles fueron «en realidad» los dichos y hechos de Jesús. Desde los tiempos más antiguos se ha puesto empeño en resolver la «cuestión sinóptica». Pero aun todavía hoy debemos contentarnos con hipótesis y conjeturas. La más utilizable parece ser la teoría llamada de las dos fuentes (iniciada en 1835 por Ph. LACHMANN). Según esta teoría, además del más antiguo de los evangelios, el de Mc, hay una segunda fuente, designada en abreviatura como Q, que debe considerarse como base literaria de Mt y de Lc. Q es una colección de dichos del Señor. Cierto que no se ha conservado como unidad literaria, pero se puede deducir su existencia: sólo admitiendo tal fuente de dichos de Jesús se pueden explicar las frecuentes coincidencias verbales entre Mt y Lc, incluso en las partes de sus escritos que son independientes de Mc. Esta segunda base común de los evangelios de Mt y de Lc es todavía más antigua que Mc y debió compilarse sin duda ya el primer decenio después de la crucifixión de Jesús.

Vamos a dirigir ahora nuestra mirada al camino de la investigación científica del NT que promete suministrarnos una visión más profunda de la peculiaridad de los relatos acerca de Jesucristo. ¿En qué relación están los tres sinópticos con Jesús? En efecto, entre la actividad de Jesús y la composición de nuestros escritos evangélicos median alrededor de treinta años, y en el caso de Lc, que no se escribió hasta después del año 70, por lo menos cuarenta años. La estructura de los evangelios muestra que no son obras literarias debidas a la mano de un escritor, sino que los autores del NT, más bien que literatos, eran compiladores y redactores de formas de tradición ya existentes. Así se explica de antemano que los sinópticos, hombres del pueblo no letrados, no informaran sobre Jesús en una biografía cuidadosamente elaborada, sino que esbozaran su imagen haciéndola presente en forma

plástica en cuadros particulares luminosos — y por ello más directos y característicos — a la manera de una colección popular de anécdotas. Por ello secciones significativas, llamadas perícopas, se reúnen, sin atender a la sucesión temporal, en torno a un tema o conforme a determinados lemas. El ejemplo más clásico es el sermón de la montaña, estructurado diferentemente en Lc y Mt, aunque con la misma trabazón interna. Es evidente que nos hallamos aquí ante un género literario de índole muy particular. «Los comienzos de la tradición neotestamentaria están dominados por un principio de tradición absolutamente suprapersonal basado en una rigurosa objetividad, que sirve para explicarnos también la forma supraindividual de nuestros evangelios» [3].

Pero, ¿de qué disponían los sinópticos cuando emprendieron la compilación y redacción de los dichos y hechos de Jesús? Ya hemos hablado de las probables fuentes escritas (para Mt y Lc: Q y Mc). Sin embargo, de antemano hay que contar con una fuente mucho más copiosa: con la tradición oral acerca de los dichos y hechos de Jesús. Ésta es lo primero, la fijación por escrito es lo segundo. Esto resulta claro de las formas en que está revestido en nuestros evangelios el material tradicional. En efecto, su índole particular nos sugiere una transmisión oral basada en la memoria: los dichos formulados concisamente, las palabras gráficas llenas de colorido, los símiles construidos en forma sencilla, las discusiones en forma marcadamente aforística, sentencias a la manera de proverbios: todo esto muestra que el material transmitido por tradición se narraba ya en formas fijas.

Por consiguiente, hay que considerar esta tradición oral en su peculiaridad, según sus formas y leyes, y, finalmente, atendiendo a su origen, si se quiere rehacer el camino que nos lleva al Jesús histórico. De esta manera aparece que «elementos importantes de la tradición fueron ya fijados durante los primeros veinte años que siguieron a la muerte de Jesús. Podemos también admitir que todos los elementos de tradición de que se compone el evangelio de Mc habían recibido ya su forma en griego, a más tardar entre

3. E. SCHICK, *Formgeschichte und Synoptikerexegese (Neutestamentliche Abhandlungen,* vol. 18), Munster 1940, p. 260.

los años 50 y 70. Por consiguiente, la parte más importante de la tradición se había constituido ya en una época en que todavía vivían testigos oculares y en que los hechos se remontaban a lo sumo a cosa de una generación. Nada tiene de extraño que esta parte de la tradición se conservara relativamente sin deformación» [4].

Ahora bien, de los diferentes fragmentos de tradición se desprende que el mensaje de Jesús se fue desarrollando en diferentes formas, y que estas formas estuvieron sujetas a evolución, tuvieron su historia. Con estas cuestiones verdaderamente difíciles de la tradición se ocupa desde la primera guerra mundial la llamada historia de las formas. Pero ésta no se limita a dividir en partes la materia clasificándola según su género literario — de lo cual se hablará más en detalle en la *tesis XXII* —, sino que su quehacer principal consiste más bien en comprender los evangelios como testimonios de una fe. Éstos son la redacción escrita de la predicación hablada. Ahora bien, la predicación del cristianismo primitivo es una interpelación, una invitación a creer en el significado salvífico de Jesús de Nazaret, una proclamación de la soberanía de Dios como la nueva era del mundo, y consiguientemente un llamamiento a decidirse. El centro de esta predicación lo ocupa Cristo en cuanto resucitado de entre los muertos (cf. los sermones de san Pedro en los Hechos), como el Señor exaltado a la diestra de Dios, que con su Espíritu permanece presente en su comunidad. El Señor presente habla y obra en los corazones de los que creen en Él por medio de esa fuerza divina de la presencia a la que Pablo llama *pneuma* (= espíritu), de modo que Cristo no es sólo objeto, sino sobre todo sujeto activo de la predicación. En la conciencia de los primeros cristianos el «evangelio de Cristo» es el evangelio que Cristo mismo anuncia por medio de sus delegados armados del Espíritu Santo. Por eso los predicadores y evangelistas del cristianismo primitivo no pretenden «levantar acta» de los dichos y hechos de Jesús. El conocido exegeta G. BORNKAMM, de Heidelberg, escribe en su libro sobre Jesús,

4. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums,* Tubinga 1919, p. 294 s.

acerca de esta peculiaridad de la primitiva predicación y tradición cristiana: «Se puede incluso formular así: La tradición no reproduce y transmite propiamente las palabras que Él pronunció una vez, sino que es su palabra hoy. Al narrar la historia de otro tiempo anuncian, no quién era Jesús, sino quién es» [5]. De ahí resulta esa trama, tan curiosa y sorprendente para nosotros, en que se mezcla la más fiel adhesión a las palabras mismas del Señor con una despreocupada libertad frente a ellas, como observamos en cada comparación entre los sinópticos.

Lo que se dice de los sinópticos, que están todavía relativamente próximos a la historia, se aplica en mayor grado a *san Juan*. Aquí se ha llevado a sus últimas consecuencias la convicción de que en la predicación habla el Señor glorificado y presente. En Jn se muestra perfectamente cómo la predicación cristiana enfoca ya la historia de Jesús en función de su término, es decir, de la muerte y la resurrección. Sin embargo, esta reflexión teológica se distingue de una mera composición literaria por el hecho de entenderse como un mensaje de salud obligatorio que formula exigencias al oyente y que el Glorificado mismo hace que fluya de la palabra de la predicación, en lo cual se ve siempre simultáneamente al Jesús glorificado y al Jesús histórico, y él ahora se funda siempre en el «entonces» y «de una vez para siempre» [6].

Consecuencias.

Entretanto, el lector se habrá planteado ya más de una cuestión. El que los evangelios sean testimonios de una fe, ¿no implica que esta fe de la comunidad primitiva es la última instancia respecto a la cuestión sobre Jesucristo? Ahora bien, un testimonio auténtico sobre Jesús debería ser algo más que la autoexpresión de una comunidad creyente. ¿Se puede demostrar que esta fe y su presentación tienen un fundamento objetivo y real? ¿Puede toda-

5. G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1957, p. 15.
6. Cf. *tesis XXVII;* una buena iniciación acerca de la peculiaridad de la forma joánnica de exposición, concretada con ejemplos característicos, la ofrece H. KAHLEFELD, *Die Epiphanie des Erlösers im Johannesevangelium*, Wurzburg 1954.

vía dejarse ver a través de la predicación el suceso efectivo? Si se responde afirmativamente — y otra cosa no es posible en vista de la fidelidad y adhesión a lo tradicionalmente transmitido acerca del Señor —, debe al mismo tiempo explicarse más en detalle esta referencia a la historia del llamado *kerygma* (es decir, de la fe cristiana primitiva en cuanto *anunciada* en una interpelación que reclama fe). Siguiendo al método de la historia de las formas, hemos visto hasta qué punto los relatos neotestamentarios están informados por la fe y la confesión de la comunidad primitiva. Pero no menos claramente hay que decir también que una verdadera fe y una verdadera predicación (que en un principio iba dirigida a contemporáneos históricos de Jesús de Nazaret) no puede ser invención espontánea y mera creación de la fantasía. «¿Cómo podría contentarse precisamente la fe con una mera tradición, aunque fuera ésta la consignada en los evangelios?», pregunta BORNKAMM en el prólogo de su libro sobre Jesús. La predicación, por su naturaleza misma, dice referencia a la historia, a lo efectivamente sucedido, al Jesús histórico. La tradición cristiana primitiva es testimonio fidedigno acerca de Jesucristo porque «en conjunto es respuesta a la figura y misión de Jesús» [7]. El mejor ejemplo de esto es el relato de la historia de la pasión de Jesús, la parte de los evangelios seguramente más próxima a nuestro pensar, por ser precisamente la más «histórica». Pero precisamente esta parte es al mismo tiempo el núcleo de la confesión del Cristo de la fe.

Aun cuando no poseamos la voz de Jesús como en una cinta magnetofónica, tenemos, sin embargo, el testimonio sobre Jesucristo, que goza de credibilidad histórica precisamente porque por su índole literaria y religiosa responde plena y totalmente a la situación histórica y teológica del siglo I. Quien hoy pregunte por Cristo, habrá de rehacer un largo y fatigoso camino. Nuestro pensar teológico y práctico, en particular nuestra concepción de la historia, a través de más de un milenio, se ha enajenado del pensar de la Biblia. Hoy día es preciso ejercitarse en el pensar de la

7. BORNKAMM, p. 18.

Biblia para percibir claramente el mensaje «desde la plenitud de los tiempos». Siempre se infiltrará demasiado «de los señores de su propio espíritu» en la imagen de Jesucristo, en su exigencia y en su promesa, si el principio y fundamento de todo pensar teológico no es la mirada obediente dirigida a la hora histórica en que Dios obró en nosotros en forma irrepetible. Esto último: que Dios obró «en nosotros» en una hora histórica irrepetible, es ciertamente una aserción que sólo se puede hacer después de actuada la fe. Esta fe será siempre una *decisión del hombre,* de la que nadie puede dispensarse aun después de habérsele presentado los fundamentos históricos de la Sagrada Escritura. Una exposición que — como la nuestra — trata de mostrar que el texto del NT está garantizado históricamente y remite a los escritos originales (crítica textual), y que la índole de estos escritos, tan difícil de hacer comprender hoy día, se remonta en primer lugar a la predicación cristiana primitiva, pero en ella a la verdadera historia de Jesús (crítica literaria e historia de las formas), tal exposición, decimos, sólo puede conducir hasta la línea divisoria entre la intelección y la fe. Todo esto conduce solamente al conocimiento de lo exterior, a una mera información sobre Jesucristo y su atestación en el NT. En cambio, reconocer la realidad «Jesucristo», percibir y afirmar el contenido de su mensaje y de su atestación, es un paso más, que en el NT es entendido como «gracia del Señor». A esta acción de Dios en el corazón del hombre (Rom 8, 11) no puede anticiparse ninguna explicación humana.

INGO HERMANN

Resumen.

En los escritos neotestamentarios da la Iglesia primitiva su testimonio sobre Jesucristo. El texto que poseemos de estos escritos puede tenerse por seguro. La crítica literaria se ocupa de sus características y géneros. Se demuestra que a la redacción precedió un período de tradición oral. Debieron además incorporarse a los evangelios sinópticos fuentes escritas que ya no se conser-

van. Las diferentes piezas de tradición se compilaron y redactaron en los evangelios. La predicación viva de la fe (kerygma) *influyó creando diferentes formas de tradición comprobadas por el estudio metódico de la historia de las formas. La predicación de la fe del período neotestamentario está plenamente referida al Jesús histórico, pero anuncia sus dichos y hechos como propios del Señor resucitado y presente en su Iglesia, aunque no los transmite con la fidelidad de una grabación magnetofónica. Así resulta con frecuencia imposible señalar el exacto tenor de un pasaje en la boca del Jesús histórico, pero precisamente por la índole genuina del testimonio, que refleja la situación histórica y teológica del siglo I, deduce el entendido la especial credibilidad de la tradición.*

TESIS XXI

Los evangelios nos dan una noticia especialmente segura de los hechos principales de la vida de Jesús

¿Existe una *verdad histórica* sobre Jesús de Nazaret? En esta cuestión están incluidas otras muchas: ¿Vivió realmente Jesús? En caso afirmativo, ¿qué sabemos de su vida? ¿Se halla ésta en la plena luz de la historia o en la penumbra de tradiciones míticas y de relatos populares? Los hechos de su vida, ¿se pueden captar con los medios de una investigación científica exacta, o hay que limitarse a creerlos? Estas cuestiones son de interés crucial no sólo para la defensa de la fe, sino también para nuestra propia seguridad en la fe.

1. ¿Existe una «Vida de Jesús», una exposición en cierto modo seguida y completa de su biografía? ¿Tenemos la posibilidad de reconstruir sobre las fuentes el desarrollo, la personalidad y la obra de Jesús? A esta pregunta suele responderse hoy negativamente. Ni siquiera los cuatro evangelios llenan este cometido; contienen numerosas lagunas, dan sólo escasas noticias sobre los tiempos, los años y los días, la sucesión histórica de los acontecimientos, los escenarios y los lugares. Pero sobre todo los evangelios no pretenden hacer una biografía, sino anunciar la fe en Jesús, Mesías e Hijo de Dios. Así hay detalles que nos serían preciosos y que no se nos han transmitido porque no se tenía interés en conservarlos. Nos hallamos ante numerosas piedrecillas de mosaico, cada una de las cuales aporta algo a la imagen de Jesús. Sin embargo, todas juntas no forman — desde el punto de vista histórico — una imagen perfecta y acabada; no pasan de ser bosquejos.

2. Si bien no es posible describir una «Vida de Jesús» en toda regla, sin embargo, se pueden fijar con seguridad los *hechos más importantes*. Esta restricción depende únicamente de la índole de las fuentes. Con lo cual no se quiere decir que sólo los datos principales que citamos a continuación se puedan garantizar históricamente, sino que estos casos se mencionan como los ejemplos más importantes, en los cuales se puede demostrar la historicidad con la mayor seguridad posible. Con esto no se pronuncia un juicio positivo ni negativo sobre los demás acontecimientos; sólo que no se les presta atención.

3. En la investigación sobre la vida de Jesús quedan algunas *cuestiones pendientes* que hasta ahora no se han podido esclarecer satisfactoriamente en todos los sentidos. Entre ellas se cuenta, por ejemplo, la duración de la actividad pública de Jesús, el año de su nacimiento y del comienzo de su vida pública, el día de la última cena y de la crucifixión. En algunos de estos casos hay contradicción entre las relaciones de los diferentes evangelios.

A continuación, sin embargo, prescindimos de todas las cuestiones controvertidas y tratamos sólo de adquirir una base que pueda ser admitida incluso por investigadores marcadamente críticos.

Divergencia de opiniones.

El *optimismo ingenuo*. No faltan autores que convierten, sin más, los relatos de los evangelios en una vida de Jesús. Para ello se armonizan, con frecuencia artificiosamente, las contradicciones, se colman las lagunas y se establece el enlace psicológico que se echa de menos. Esto se observa en la mayoría de los libros católicos sobre Jesús (WILLAM, RICCIOTTI, PAPINI), pero en principio se halla también en protestantes (STAUFFER). Con esta utilización exhaustiva y poco crítica de las fuentes se olvida que, como ya hemos insinuado, la intención de los evangelistas no era la de escribir biografías de Jesús.

El *escepticismo extremo*. Exageradamente críticas son las posiciones de los que se niegan rotundamente a considerar los

evangelios como fuentes históricas. Encarecen excesivamente la idea, de suyo exacta, del carácter kerigmático de los evangelios y en gran parte dan por supuesto que grandes sectores de la tradición son «creaciones de la comunidad» surgidas en el período postpascual (BULTMANN, BORNKAMM). Los investigadores atribuyen a la «comunidad» tal poder creativo, que es muy poco lo que queda para el mismo Jesús histórico.

La forma más crasa de escepticismo es la *negación de la misma existencia histórica de Jesús*. La acalorada polémica a que dio lugar en el siglo XIX la tesis de BRUNO BAUER [1] no tiene ya eco en nuestros días. La cuestión ha quedado definitivamente zanjada para la ciencia; la negación de la existencia de Jesús «no merece una sola palabra de réplica» [2]. Hoy día no hay ni un solo investigador que se respete que dude todavía de ello. Algunas pobres escaramuzas no influyen en absoluto en la situación, y sólo sirven para poner en ridículo a los atacantes [3].

El *indiferentismo kerigmático*. En vastos círculos de teólogos protestantes domina la idea de que, aunque se puede decir algo sobre la vida histórica de Jesús, esto carece de trascendencia por lo que hace a la fe y a la relación personal con Jesús. Lo único que importa es la decisión que debe producirse al contacto con el «mensaje de Jesús», el *kerygma* (o anuncio) del NT. Lo que se puede establecer con medios históricos sobre el Jesús histórico es interesante para la historia religiosa del cristianismo primitivo, pero no para la fe viva (BULTMANN y su escuela). Esta postura radical frente a las cuestiones de la historidad rompe, según la concepción católica, la conexión indisoluble entre fe e historia.

La *«qumranización» de la imagen de Jesús*. Recientemente han repercutido, en el enjuiciamiento de la figura histórica de Jesús, los descubrimientos del mar Muerto (en Khirbert Qumrán). La mayoría de los investigadores propenden a admitir ciertos in-

1. En su libro: *Christus und die Cäsaren*, Tubinga 1877.
2. R. BULTMANN, *Jesus*, Tubinga 1951, p. 15.
3. Cf. CH. HAINCHELIN, *Der Mythos Jesu* (traducido del francés por G. Weissbach), en la revista «Aufbau», Berlín 1956, fasc. 4, p. 293-312, y *Der Erwählte*, en el semanario «Der Spiegel», 12/52 (24-12-1958) 42 ss.

flujos de estos textos, y de la secta de que sin duda provienen, sobre el cristianismo primitivo e incluso sobre Jesús. Los hay que van tan lejos, que tratan de explicar en función de Qumrán ciertos rasgos esenciales de la obra de Jesús — y algunos hasta su entera doctrina —, sosteniendo así un «qumranismo» de moda (DUPONT-SOMMER, DAVIES, STAUFFER). Con haber todavía tanto pendiente en estas cuestiones, una cosa se puede afirmar con seguridad: No han aparecido resultados sensacionales sobre el origen del cristianismo y la doctrina de Jesús. Ni son tampoco de esperar después de todo lo que hoy día se sabe. Por consiguiente, los *datos principales de la vida de Jesús* que exponemos a continuación son totalmente independientes de los textos hallados en Qumrán.

Argumentación negativa.

El mayor grado de certeza histórica lo poseen los acontecimientos que ponían obstáculo a la propagación de la doctrina, que repelían a los oyentes en lugar de ganarlos, que, en lugar de facilitar la labor misionera, la dificultaban. Entre ellos mencionaremos los siguientes:

1. La *muerte* ignominiosa de Jesús en la *cruz*. La crucifixión era en el derecho romano la forma más afrentosa de ajusticiar, como hoy día la horca. Lo más duro que se puede imaginar era tanto para judíos como para gentiles el que un condenado en proceso ante la autoridad legítima, ajusticiado junto con criminales, que había acabado en el patíbulo... fuera el Redentor del mundo entero. Pablo mismo experimentó que la cruz era «escándalo para los judíos y locura para los gentiles» (1 Cor 1, 23).

Añádase a esto que no se paliaron en absoluto los *detalles de la pasión*. Jesús aparece sufriendo pacientemente y se ve incluso envuelto en la oscuridad y abandono de Dios («Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?»), los discípulos son cobardes y abandonan al Maestro, Pedro incluso le niega, y uno de sus propias filas, Judas Iscariote, le entrega a los esbirros.

Tales detalles lo eran todo menos una recomendación de la nueva doctrina.

2. La *procedencia de Jesús,* de Nazaret, fue un grave obstáculo para Jesús mismo y para la ulterior misión entre los judíos. Imposible que el pretendido Mesías proviniera de la despreciada Galilea y menos todavía de la aun más despreciada Nazaret (Jn 1, 46). Sus propios parientes parecen incluso haberle sido en parte hostiles (Mc 3, 21), como también las demás gentes de su ciudad natal (Mc 6, 1-6). Mateo aduce una larga cita del AT para hacer soportable a oídos judíos la procedencia de Galilea (Mt 4, 13-16). El hecho, por tanto, debe ser seguramente histórico.

3. El *bautismo de Jesús en el Jordán* era un arma en favor de todo adversario malévolo: Si vuestro Mesías se bautiza, es que Juan es mayor que él. ¿Cómo puede aceptar un bautismo de penitencia (Mc 1, 4), si está exento de pecado? Sería, si se quiere, un profeta, pero ciertamente no el Mesías. El diálogo del bautismo en Mt (3, 14 s) y un pasaje del evangelio (apócrifo) de los Hebreos [4] toman nota de esta dificultad. También este hecho debe ser histórico con toda seguridad, pues ningún cristiano hubiera pensado en inventarlo.

Argumentación positiva.

No es necesario ni posible aducir una prueba positiva de cada hecho de la vida de Jesucristo. La credibilidad general de los evangelios, que ha quedado demostrada en la *tesis XX,* habla fundamentalmente en favor de la historicidad de todos los acontecimientos narrados. Si se sospecha de la historicidad de uno de ellos, al adversario incumbe aducir las pruebas. A continuación vamos a citar algunos datos principales que resisten al más riguroso examen histórico.

1. La actividad pública de Jesús comienza en *Galilea* entre la población pobre del campo y termina en *Jerusalén,* la metró-

4. E. Hennecke - W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* i, Tubinga 1959, p. 95.

poli. Ambos grupos de relatos se pueden reconocer claramente como «galileos» y «jerosolimitanos» respectivamente: diferente ambiente, diferentes imágenes y símiles, diferentes oyentes y adversarios. Jesús restringió su acción a la *Palestina* propiamente dicha. Esta restricción está expresada en forma programática en Mt 15, 24. Sólo raras veces se mencionan viajes fuera de Palestina; algunas veces se designan expresamente como excepción o se describen con un itinerario vago.

2. Jesús es interpelado como *rabbi* (literalmente: «Maestro») y pasa por tanto en público por un doctor de la ley que circula juntamente con un grupo de discípulos instruyendo al pueblo. Esta posición es mencionada con respeto por los contrarios (Mc 12, 14). Sin embargo, su «sistema» y su forma de enseñar son distintos de los de ellos, cosa que las gentes no tardan en notar (Mc 1, 26 s). Su mensaje se halla en la tradición de los profetas y su contenido se refiere al «reino de Dios» (cf. *tesis XXII).*

Jesús anuncia su mensaje con palabras y con *signos.* Los signos no son meros milagros y maravillas espectaculares, demostración del poder divino o de misericordia amorosa, sino *proclamación práctica* del reino de Dios (cf. *tesis XXIV).*

3. Jesús se halla en estrecha relación con *Juan Bautista,* que a su vez está también en la clara luz de la historia, y cuya actividad era de extraordinaria eficacia. Escucha su predicación, se hace bautizar por él, se interesa vivamente por su suerte y elige discípulos de entre su grupo. Las palabras de Jesús manifiestan la profunda impresión que debió de hacerle el Bautista (Mt 11, 1-14).

4. Jesús convoca un *grupo de discípulos* a la manera de un *rabbi.* Toman parte en su vida errante y son sometidos a un duro amaestramiento. No obstante su buena voluntad, muestran muy poca comprensión para su misión y su verdadero objeto. Son instruidos separadamente del pueblo y son enviados con encargos especiales. Durante mucho tiempo no le reconocen, hasta que Simón, en una hora decisiva de su vida en común, confiesa: «Tú eres el Mesías» (Mc 8, 29): acontecimiento que en la re-

censión del evangelio de Mc marca propiamente una etapa y es ciertamente histórico. Pero esta convicción es poco sólida: en la crisis de Jerusalén se dispersan los adeptos del Maestro.

5. Desde los comienzos se forma una *oposición* judía que se fue robusteciendo continuamente y finalmente promovió la ejecución de Jesús. Está compuesta principalmente por el partido de los «piadosos», de los fariseos antirromanos y fieles a la ley. Junto a ellos se mencionan como adversarios los doctores de la ley, los teólogos oficiales, jueces y maestros del pueblo.

6. El hecho de la *crucifixión* es lo más cierto que sabemos de Jesús. En cambio, hasta hoy no se han puesto plenamente en claro las diferentes fases, los motivos y el papel de las personas que intervinieron activamente, la cuestión de la exacta repartición de la culpa.

El *relato* de la pasión no es un acta de sesiones ni una relación documental. Sin embargo, según el juicio de los especialistas, es en su tronco básico la parte más antigua de todas en la composición evangélica y está, por tanto, más próxima en el tiempo a los acontecimientos que todas las otras partes. En algunos pasajes se hallan alusiones a testigos oculares, que transmitieron la relación de lo sucedido o que más tarde pudieron aducirse en su confirmación (Mc 14, 51 s. 66 s; 15, 21.40 s). Numerosas indicaciones de tiempo y lugar encarecen el valor testifical de ciertas afirmaciones [5].

Apéndice: Los testimonios extracristianos sobre Jesús.

En favor de la verdad histórica sobre Jesús se suelen citar, aparte de los evangelios, que son la fuente principal, algunas alusiones en escritos no cristianos. Los únicos textos productivos y que se prestan a discusión son los siguientes: Una sección bastante larga en los *Anales* del historiador romano TÁCITO (XV, 44) [6]. El pasaje es seguramente auténtico y contiene datos exac-

5. Acerca de las importantes cuestiones sobre el motivo jurídico de la condena y de la culpa en ésta, cf. principalmente J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, Ratisbona ³1960.

6. Escrito entre 115-117 d. de J.C.

tos sobre Cristo (aunque no se menciona el nombre de «Jesús»): De él reciben el nombre los «cristianos». Fue condenado por Poncio Pilato bajo el reinado de (el emperador) Tiberio. Esta secta surgió primeramente en Judea y luego se extendió hasta Roma. Estos datos no son conscientemente tendenciosos ni en pro ni en contra.

Sin embargo, entre la vida de Jesús y los *Anales* media un espacio de unos ochenta años. De dónde sacó TÁCITO sus noticias, es una cuestión a la que no se puede responder. Es muy posible que procedan de los cristianos mismos o que reproduzcan la opinión general sobre el fundador de la nueva «secta», entonces muy propagada en Roma. Esto disminuye el valor de este testimonio, de suyo espléndido.

En las *Antigüedades judías* del escritor judío FLAVIO JOSEFO se hallan dos menciones de Jesús, una de las cuales es considerada auténtica (20, 9, 1) y la otra apócrifa o, por lo menos, muy reelaborada en sentido cristiano (18, 3, 3). Sorprenden los escasos datos que se hallan en JOSEFO, cosa que se explica de diferentes modos. Sin embargo, esto no basta, ni con mucho, para que por razón de un *argumentum e silentio*[7] se aduzca a JOSEFO como testigo contra la existencia de Jesús.

Otras noticias no cristianas sobre Jesús no tienen valor de testimonio, o sólo lo tienen muy exiguo. Tales son un pasaje de SUETONIO, una carta de PLINIO EL JOVEN, etc.[8] Sólo de la colección judía del Talmud — expurgada de sus recargadas tintas odiosas — se pueden recoger algunos granos de verdad histórica. Sin embargo, no hay entre ellos nada que no conozcamos mucho mejor por los escritos neotestamentarios.

El resultado de conjunto es por tanto sumamente escaso. Esto sería de lamentar si dependiéramos de tales recursos subsidiarios. Mas, pues que poseemos como testigos de primer orden

---

7. El argumento del silencio significa que, si un historiador silencia hechos que pertenecen a su materia, se puede argüir que no tuvo conocimiento de tales hechos. Si además, siendo contemporáneo, hubiera debido conocerlos, se concluye que los hechos no ocurrieron.

8. La carta de PLINIO prueba, sin embargo, la gran difusión del cristianismo ya a comienzos del siglo II.

los cuatro evangelios y algunos datos preciosos en el resto del Nuevo Testamento, todas las menciones no cristianas sólo pueden tener por principio un valor complementario. Que historiadores romanos mencionen a Jesús, debería en realidad sorprendernos más que su silencio.

Importancia de la historicidad de la vida de Jesús.

Las cuestiones sobre la verdad histórica acerca de Jesús son propias no sólo de la ciencia *histórica,* sino también de la *teológica.* La fe cristiana es una fe en hechos históricos, en los que Dios realizó su salud. La historia y la fe están ligadas indisolublemente. Si se descarta la verdad sobre el «Jesús histórico» como secundaria y sin importancia frente a la fe en el «Cristo de la Iglesia», se desvirtúa la profesión cristiana. En realidad, habría que decir: Si Jesús de Nazaret no murió realmente de muerte corporal, entonces tampoco estamos redimidos nosotros. Pero todo esto no se debe solamente creer, como aparece claro de lo hasta aquí expuesto. El fundamento histórico de la verdad histórica acerca de Jesús es amplio y sólido.

La *tradición* sobre Jesús es de tal naturaleza, que la inteligencia y la conciencia histórica pueden quedar satisfechas: buen número de hechos pueden incluso asegurarse históricamente con método científico. Por otra parte, en esta tradición quedan todavía no pocas cosas que no se pueden determinar históricamente, y otras oscuras y contradictorias. También esto debe decirse y darse a conocer. En efecto, sólo así queda lugar para la aventura y el riesgo del espíritu y de la fe, riesgo que, más allá de la seguridad de nuestro saber racional, se debe afrontar incluso con respeto a la *figura histórica* de Jesús.

WOLFGANG TRILLING

Resumen.

Aunque no sea posible extraer de los relatos de los evangelios una «biografía de Jesús», sí se pueden demostrar histórica-

mente los hechos más importantes de su vida. Entre éstos gozan de mayor grado de certeza histórica los que en el período de la predicación apostólica constituían un impedimento para la propagación de la fe en Cristo, en primer lugar la afrentosa muerte de Jesús en cruz. Positivamente se pueden deducir con certeza los demás datos y fases más importantes de la vida y acción de Jesús a base de los relatos evangélicos, aun cuando disten mucho de poderse resolver todos los problemas. En efecto, en los evangelios se basa casi exclusivamente el conocimiento histórico sobre Jesús de Nazaret, ya que en el fondo los escasos testimonios extracristianos tienen sólo un valor complementario.

TESIS XXII

Por los evangelios sinópticos conocemos cómo enseñaba Jesús y qué contenido tenía su mensaje

Sobre el mensaje de Jesús no han quedado actas, sino únicamente tradiciones que se remontan a los testigos apostólicos oculares y auriculares de la vida de Jesús (cf. Lc 1, 1-4). Estas mismas tradiciones no se formaron de golpe, sino acá y allá según las exigencias de la misión y de la vida de la comunidad. Sólo al extinguirse la «primera generación» surgió la necesidad apremiante de consignar por escrito las palabras y hechos de Jesús que se habían transmitido por tradición. Como se desprende de la comparación de los evangelios, no se puso empeño en transmitir en forma absolutamente literal el mensaje de Jesús. La palabra debía conservar una voz viva, clara y accesible a todos. Lo que Jesús había dicho una vez ante los judíos, fue ahora «traducido» de modo que fuera comprensible también para otros oyentes. Este proceso de traducción parece adoptar la forma más avanzada en el evangelio de Juan. Por esta razón en la exposición que sigue queremos atenernos exclusivamente a los tres primeros evangelios (los sinópticos [1]), que, no obstante ciertas adaptaciones a circunstancias más tardías, dan a conocer todavía claramente cómo enseñaba Jesús y cuál era el contenido de su mensaje.

---

1. Cf. *tesis* ***XX***, **nota 2.**

Las formas de enseñar de Jesús.

Analizando el material sinóptico, vemos que se destacan ciertas «formas de enseñar» (o géneros) en la predicación de Jesús. Son principalmente las siguientes:

Gratulación. De este género son en primer lugar las bienaventuranzas (Mt 5, 3-12) [2]. Jesús pudo tomar esta forma del Antiguo Testamento (por ejemplo, Sal 1, 1: «Bienaventurado el varón que no anda en consejo de los impíos»; también los rabinos [o teólogos judíos] conocen tales parabienes; así dice *rabbi* Akiba [† hacia el 135 d. de J.C.]: «¡Salud a vosotros, israelitas! ¿Ante quién os purificáis y quién es el que os hace puros? Vuestro padre en el cielo»).

Yoísmos. Ejemplos: Mc 2, 17*b:* «Yo no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores»; Mt 5, 17; 10, 34 s; Lc 12, 49: «Yo he venido a traer fuego a la tierra, y ¿qué quiero, sino que arda?» A veces tales yoísmos están formulados como *logia* (= dichos; del griego: *logion* = palabra) del Hijo del hombre: Lc 19, 10: «Porque el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido.» En el AT no se hallan tales yoísmos en boca de los profetas, pero sí en boca de Dios como anuncio de su epifanía (Éx 19, 9) o como exaltación del profeta por la venida de Dios (Is 40, 10). La crítica ha explicado los yoísmos de Jesús como «creaciones de la comunidad», con lo cual se presupone sin duda injustamente que Jesús no poseyó la menor conciencia mesiánica. En realidad, en los yoísmos de Jesús se expresa en forma singular la seguridad de sí de Jesús y la conciencia de su misión. Un pasaje como Mt 10, 34: «No penséis que he venido a poner paz en la tierra; no vine a poner paz, sino espada», no puede ser creación de la comunidad por lo que se presta a equívocos y hasta por lo «peligroso» que es políticamente.

Palabras imperativas y de autoridad. Entre éstas se cuentan

2. Debido a lo limitado del espacio de que disponemos, hemos renunciado aquí y en las páginas siguientes a citar los lugares paralelos, que pueden verse en las ediciones del Nuevo Testamento.

los requerimientos a seguirle, como: Mc 1, 17: «Venid en pos de mí»; las órdenes de curación, como Mc 1, 25: «Cállate y sal de él», Mc 1, 41: «Quiero, sé limpio»; la orden al mar en Mc 4, 39: «Calla, enmudece»; al hijo difunto de la viuda de Naím en Lc 7, 14: «Joven, a ti te hablo, levántate.» Tales palabras revelan, particularmente en los relatos de milagros, la divina conciencia de poder que tenía Jesús. En la categoría de palabras autoritarias se pueden incluir también las llamadas antítesis del sermón de la montaña: «Se dijo a los antiguos... pero yo os digo a vosotros...»

Palabras proféticas y apocalípticas. Entre éstas se cuentan los dichos de Jesús como: el pregón «El reino de Dios está cercano» (Mc 1, 15), el dicho del templo (Mc 14, 58), el *logion* del Hijo del hombre (Lc 17, 24): «Porque, así como el rayo relampaguea y fulgura desde un extremo al otro del cielo, así será el Hijo del hombre en su día»; aquí se deben mencionar también los anuncios hechos por Jesús de su pasión, aun cuando en su formación pudo también tener parte la tradición, y los dichos sobre la entrada en el reino de Dios. Muchas de estas palabras proféticas y apocalípticas no se profirieron «aisladamente», sino en el respectivo contexto de la predicación: proceso que se acentuó aún en la tradición evangélica de estos dichos, como, por ejemplo, en el «apocalipsis sinóptico» (Mc 13).

Amenaza. Esta forma se podría en rigor incluir en el último género que acabamos de mencionar; sin embargo, merece que se le preste especial atención. Amenazas son ante todo los «¡Ay!» contra los ricos (Lc 6, 24-26), contra las ciudades galileas (Mt 11, 21-24), contra «esta generación» (Mt 12, 41 s), contra los escribas y fariseos (Mc 12, 38-40). Pertenecen también a este género las amenazas de Jesús contra «esta generación que mata a los profetas» (Mt 23, 34-36), contra la ciudad de Jerusalén (Mt 23, 37-39), contra los que dicen «Señor, Señor» (Mt 7, 21).

Sentencia (o proverbio). Jesús, al igual que los maestros de sabiduría en el Antiguo Testamento, utilizó con frecuencia en su predicación la sabiduría paremiológica natural, con frecuencia

ya existente. Ejemplos: «No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos» (Mc 2, 17); «Nadie puede servir a dos señores» (Mt 6, 24); «Ningún profeta es bien recibido en su patria» (Lc 4, 24); «El obrero es acreedor a su sustento» (Mt 10, 10*b*); «Nadie cose un pedazo de paño sin tundir en un vestido viejo» (Mc 2, 21). Puede ser que la tradición pusiera en boca de Jesús tal o cual sentencia, pero en todo caso Él, como oriental que era, se sirvió seguramente con frecuencia de tales proverbios y hasta creó algunos, tanto más cuanto con ellos podía dar magnífica expresión a su seguridad de sí y a la conciencia de su misión.

Instrucción breve (reglas para los discípulos y la comunidad). Aquí hay que mencionar en primera línea los dichos relativos a su seguimiento: Mt 10, 38: «El que no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí»; Mt 19, 21: «Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos, y ven y sígueme.» Entre las instrucciones a los discípulos se cuentan dichos como éstos: «Lo que yo os digo en la oscuridad, decidlo a la luz, y lo que os digo al oído, predicadlo sobre los terrados» (Mt 10, 27); «No está el discípulo sobre el maestro, ni el siervo sobre su amo» (Mt 10, 24). El tercer grupo lo constituyen las llamadas reglas de comunidad, por ejemplo: «Si pecare tu hermano contra ti, ve y repréndele a solas. Si te escucha, habrás ganado a tu hermano» (Mt 18, 15). Además, Mt 6, 24; Mc 10, 15; Lc 16, 9; 14, 12-14.

Muchas reglas para los discípulos y para la comunidad se hallan en la tradición evangélica incorporadas a contextos más amplios, de modo que dan la impresión de formar todo un «discurso» de Jesús (el sermón de la montaña). A veces están yuxtapuestos diferentes dichos por hallarse en ellos casualmente una misma palabra (principio de los lemas). A veces también, al reproducir dichos que en un principio fueron dirigidos contra los adversarios de Jesús o sólo al círculo más estrecho de los discípulos, se aplican a la comunidad, para conferirles así vigencia permanente y universal. Desde el punto de vista de la forma, muchas reglas para los discípulos y para la comunidad revelan

las leyes semíticas de la forma, en particular el llamado paralelismo (hemistiquios o partes de versículos paralelas): Mc 8, 35: «Quien quiera salvar su vida, la perderá, y quien pierda la vida por mí y el evangelio, ése la salvará», como también el ritmo acentuado y la formación de estrofas (Mt 7, 24-27). Estas observaciones sitúan tales *logia,* por lo menos, en el ámbito semítico de Palestina. En esa forma se grababan mejor en la memoria.

Diálogo polémico. El diálogo polémico no ocupa una posición propia, sino que se halla siempre dentro de una escena de la vida de Jesús; por ejemplo, Mc 2, 23-28; 3, 1-6. La tradición evangélica tenía especial interés en la temática de los discursos polémicos, porque los problemas que en ellos se trataban eran también actuales para las jóvenes comunidades cristianas en su polémica con los judíos. En controversias tan difíciles y trascendentales como las relativas a la vigencia del precepto del sábado o a la licitud de pagar el tributo al césar, era necesario poderse referir a las decisiones del Maestro. Por eso también su persona y su pretensión desempeñan un papel importante en más de un diálogo polémico (cf. principalmente Mc 11, 27-33). Precisamente en ellos encontramos al Jesús histórico. Dado que en los diálogos polémicos se trata generalmente de «casos» y de «sucedidos», pueden tener su modelo en los debates de los doctores judíos en torno a la debida inteligencia de la ley.

Parábola. Ésta era una de las formas preferidas por Jesús. Por lo que se refiere a su transmisión tradicional, más de una parábola que originariamente habían sido dirigidas contra los adversarios de Jesús, en los evangelios (principalmente en Mt) son referidas a la comunidad (los discípulos), y sus rasgos mesiánicos y cristológicos se aclaran a veces para los lectores cristianos. La investigación moderna está convencida de que en las parábolas de Jesús nos hallamos ante una «tradición especialmente fiel» y «en inmediata proximidad de Jesús» (J. Jeremías). Su colorido palestino es inconfundible; es probable que sus primeros oyentes a menudo fueran sólo representantes del judaísmo tardío, como, por ejemplo, los fariseos.

Entre las formas de enseñar de Jesús no se halla el «sermón» tal como lo entendemos nosotros.

El mensaje sinóptico de Jesús.

Reino de Dios. La principal preocupación de Jesús era la soberbia de Dios. Sin embargo, también en este punto su predicación se distingue esencialmente de las ideas de sus contemporáneos judíos, y precisamente en esta diferencia descubrimos al Jesús histórico.

1. La plenitud de los tiempos. Según el evangelio de Mc, Jesús inaugura su actividad mesiánica en Galilea con el anuncio: «Cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cerca» (Mc 1, 15). Con esta proclamación, Jesús mismo se sitúa en el «acaecer escatológico», ya que el tiempo está «cumplido» precisamente porque el Mesías está ahí y la soberanía de Dios está ya presente en Él. Otras palabras de Jesús confirman esto mismo, como el parabién a los discípulos en Lc 10, 23: «Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis», o como la respuesta de Jesús a la pregunta de los fariseos acerca del «cuándo» del reino de Dios: «El reino de Dios no ha de venir aparatosamente. Ni se podrá decir: "Míralo aquí", o "Míralo allí". Porque el reino de Dios está en medio de vosotros» (Lc 17, 20 s) [3].

2. Los signos del tiempo. La pregunta de los adversarios de Jesús por la venida del reino de Dios (Lc 17, 20) conduce al reproche repetidas veces proferido de que no distinguen «los signos del tiempo», expresado con especial claridad en Lc 12, 54 s. «¿Cómo no juzgáis del tiempo presente?» (Lc 12, 56). También la cuestión sobre el ayuno (Mc 2, 18) surgió de la ceguera al hecho que se inauguraba en Jesús (el esposo está ya ahí), por lo cual compara Jesús a «esta generación» con los muchachos que juegan en la plaza, caprichosos y porfiados, puesto

3. En la respuesta de Jesús no se trata sobre la súbita venida del reino de Dios (de la que nada se dice en el texto), sino del hecho de que ya ha llegado — en Jesús —. La pregunta de los ciegos fariseos sobre una venida futura del reino está, pues, injustificada.

que pronuncian juicios sobre el Bautista y sobre Jesús que revelan su ceguera total frente a la situación salvífica (Mt 11, 16-19). Al Bautista hay que contestarle: El tiempo mesiánico de la salud se ha inaugurado ya de hecho; sólo hace falta reconocer los signos del tiempo (cf. Mt 11, 2-6).

3. El grande y precioso don. «Es semejante el reino de los cielos a un tesoro escondido en un campo, que quien lo encuentra lo oculta y, lleno de alegría, va, vende cuanto tiene y compra aquel campo» (Mt 13, 44): El reino de Dios es el grande y precioso don — enseña Jesús — cuyo descubrimiento debe inducir al hombre a renunciar gozoso a todo lo que anteriormente le había parecido grande e imprescindible. Incluso a un derecho y un bien tan natural como el matrimonio, se puede renunciar «por el reino de Dios» (Mt 19, 12). En realidad, hay que recibir el don del reino con la actitud de un niño.

4. La inútil invitación a Israel. Jesús se halla, como el Prometido, en la «línea de la salud» revelada; es el Mesías de Israel. Aporta ya el reino de Dios e invita a Israel, su pueblo, el pueblo de Dios de la antigua alianza, a entrar en él: Lc 14, 15-24 (parábola del banquete). Pero Israel rechaza la invitación y es sustituido por los pueblos gentiles, en los cuales halla Jesús la fe que había buscado en vano en Israel, de modo que al final no ya «los hijos del reino», sino los pueblos paganos de todo el mundo se reunirán con los patriarcas en la sala del banquete nupcial (Mt 8, 5-13). El Israel incrédulo es semejante a la higuera estéril (Lc 13, 6-9). Por eso cae sobre sus ciudades la maldición de Jesús (Mt 11, 20-24; 23, 37-39). Los hombres de Nínive y la reina del Sur condenarán a «esta generación» por su incredulidad en el juicio final (Mt 12, 41 s), y el juez pronunciará la severa sentencia: «Os repito que no sé de dónde sois. Apartaos de mí todos, obradores de iniquidad» (Lc 13, 27). El fin violento de Jesús confirma en forma irrefutable que había caído en conflicto mortal con su pueblo y sus jefes.

5. El llamamiento a los pobres, pecadores y perdidos. También los jefes religiosos de Israel hablaban del reino de Dios, pero sus ideas sobre el mismo eran evidentemente muy distintas.

En efecto, Jesús llamó al grupo de sus discípulos a «pecadores notorios», como el publicano Leví, con gran despecho de escribas y fariseos. Jesús responde a las murmuraciones de los «piadosos»: «Yo no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mc 2, 17*b*), «el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido» (Lc 19, 10); o extensamente, con las tres parábolas de la oveja perdida, de la dracma perdida y del hijo pródigo (Lc 15, 3-32), en las que muestra cuánto se alegra Dios del retorno a casa de un pecador. «Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora es entrado por fuerza el reino de los cielos, y los violentos lo arrebatan» (Mt 11, 12; Lc 16, 16): con semejantes palabras sarcásticas y amargas parecen haber acompañado los «piadosos» la invitación de Jesús a los pecadores; Jesús recoge el reproche y lo cita confirmándolo: así debe ser. En efecto, para Él la soberanía de Dios es soberanía de la gracia, recuperación de los que estaban perdidos. Jesús es «amigo de los publicanos y pecadores» (Mt 11, 19*a*), como lo llaman sus adversarios. En la parábola de los dos hijos (Mt 21, 28-32), opone Jesús a sus empedernidos adversarios: «Los publicanos y las meretrices os preceden en el reino de los cielos»: tal dicho no puede en modo alguno ser una «creación de la comunidad», como en general precisamente en este aspecto «revolucionario» de la predicación del reino vuelve a aparecernos el Jesús histórico.

Los grupos religiosos del judaísmo tardío vivían todos de la convicción de representar la «comunidad pura», el «resto santo», la «cepa» del Israel del siglo futuro. Jesús, en cambio, negó la formación de la «comunidad pura» ya en este siglo. Esto lo prueban las parábolas de la cizaña en medio del trigo (Mt 13, 24-30) y de la red (13, 47-50): durante algún tiempo están los «malos y buenos» (cf. también Mt 22, 10) reunidos en la comunidad del Mesías; la «recolección» (el juicio) sólo tiene lugar al final: escándalo perpetuo para los edificantes. La predicación del reino por Jesús es también en esto la revelación de la bondad y longanimidad de Dios.

El mensaje de Jesús se dirige especialmente a los pobres y

desheredados, a los cuales declara dichosos (sermón de la montaña). En la parábola del gran banquete son invitados los «pobres, lisiados, ciegos y paralíticos» (Lc 14, 21*b*). En cambio, para la comunidad de Qumrán era norma que: «Nadie que esté afectado de alguna impureza humana puede presentarse en la asamblea de Dios... Todo el que tenga alguna tara en su carne, que esté impedido de pies o manos, paralítico, ciego o sordo, o con una facha visible en su carne, o el anciano decrépito que no pueda tenerse en pie en la asamblea de la comunidad: todos éstos no deben asistir» *(Fragmento de la gruta 1.ª)*.

6. Los requisitos para la admisión en el reino. La condición más importante para entrar en el reino de Dios es, según Jesús, la *metanoia* o «conversión» (cf. Mc 1, 15; Lc 13, 1-5). Significa un retorno penitente al Padre (parábola del hijo pródigo) y una modificación radical de la idea que uno tiene de sí mismo y de su pasado (parábola del fariseo y del publicano). Sólo es apto para el reino de Dios quien no tema una decisión clara: «Nadie que, después de haber puesto la mano sobre el arado, mire atrás, es apto para el reino de Dios» (Lc 9, 62). Sólo quien se convierta hasta el punto de adoptar la humildad del niño, puede entrar en el reino de los cielos (Mt 18, 3). No los que «dicen: Señor, Señor, entrarán en el reino de los cielos, sino los que hacen la voluntad de mi Padre, que está en los cielos» (Mt 7, 21), como en general subrayó Jesús marcadamente la «acción», la realización. «Las palabras relativas a la entrada en el reino son tremendamente graves, dando la sensación de agudos toques de trompeta» (H. WINDISCH).

7. Presente y futuro. Una característica especial de la predicación del reino por Jesús es que, según ella, el reino de Dios ha comenzado ya y, sin embargo, aguarda todavía su plena revelación. Jesús presentó esta doctrina principalmente en las llamadas parábolas del crecimiento: del sembrador (Mc 4, 1-9), de la semilla que va creciendo (Mc 4, 26-29), del grano de mostaza (Mc 4, 30-32), de la levadura (Mt 13, 33) y de la cizaña en medio del trigo (Mt 13, 24-30). Con estas parábolas enseña Jesús que se da un «tiempo intermedio». Como se pretende que

en estas parábolas se expresa la solución por los cristianos primitivos del problema del «retraso» de la parusía, se ha querido descubrir en ellas una elaboración por la Iglesia primitiva que las transmitió. No hay razón para hacerlo: el mensaje «bipolar» del reino tiene más bien otros tres fundamentos: El mensaje de Jesús es en primer lugar mensaje de gracia y sólo en segunda línea amenaza del juicio; además, Jesús no comparte la impaciencia fanática de los «piadosos» (cf. Mt 13, 28 s), sino que manifiesta la paciencia de Dios; finalmente, el sembrador Jesús, que entra esencialmente dentro del hecho del reino de Dios, debe pasar primeramente por el mundo como el Servidor de Dios ignorado y desconocido (la cruz), y así también el reino de Dios permanece todavía algún tiempo completamente oculto y «sin apariencia» como el grano de mostaza y la levadura; pero al final reaparece y aplicará la hoz a la «mies». Cierto que no se puede prever el «cuándo» de la llegada definitiva del reino de *Dios; su plazo es del todo incierto (Mc 13, 32; Mt 25, 13). La* insistencia en la inseguridad de la hora relega a un segundo plano el anuncio del término final, aun cuando haya algunas expresiones oscuras que parecen anunciar la proximidad del retorno de Jesús (Mc 9, 1; Mt 10, 23). La predicación del reino de Dios por Jesús tiene rasgos tan característicos y personales, y hasta «revolucionarios», que no pueden proceder de una «comunidad», sino únicamente de una personalidad dotada de fuerte conciencia de su misión, en una palabra, del Mesías.

Dios y hombre. 1. Dios, señor de los hombres. Los dichos sobre la «soberanía de Dios» no tienen un significado meramente escatológico, sino también existencial. Someterse a la soberanía de Dios significa hacer que Dios reine sobre uno mismo en sentido último y en todas las situaciones de la vida. Esto lo habían proclamado ya los profetas del Antiguo Testamento, pero Jesús lo hizo con mayor intensidad. «Nadie puede servir a dos señores... No podéis servir a Dios y a las riquezas» (Mt 6, 24). «Buscad su reino» (Lc 12, 31). El mandamiento del amor perfecto de Dios es «el más grande y el primer mandamiento» (Mt 22, 37 s). La entrega al Señor es lo único necesario (Lc 10,

38-42). Quien atesora para sí y no es rico cerca de Dios, es semejante al labrador necio, que sólo pensaba en llenar sus graneros, pero no en la eternidad (Lc 12, 13-21). Sólo quien hace la voluntad del Padre puede entrar en el reino de los cielos (Mt 7, 21). Los verdaderos parientes de Jesús son los que hacen la voluntad del Padre (Mc 3, 31-35).

2. Consecuencias para el hombre. Si la soberanía de Dios es algo tan serio como lo enseña Jesús, entonces también el hombre está llamado al perfecto «servicio de Dios». Entonces no puede ni debe ya el hombre acumular «tesoros en la tierra», «donde la polilla y el orín los corroen y donde los ladrones horadan y roban» (Mt 6, 19). La preocupación ansiosa por el pan cotidiano es señal de poca fe y de maneras paganas; el hombre debe más bien aguardarlo todo de Dios, que al fin y al cabo sabe lo que necesitamos (Mt 6, 25-34). Debe poseer una fe que traslade las montañas (Mt 17, 20) y considerarse a sí mismo como «siervo sin provecho» de Dios, que sólo hace lo que debe hacer (Lc 17, 7-10). Mejor es para el hombre entrar «mutilado» en el reino de Dios, «que con manos o pies ser arrojado al fuego eterno» (cf. Mt 18, 8 s). Su persona debe ser completamente «luz» (Lc 11, 33-36); debe tener «sal» en sí mismo (Mc 9, 50*b*), de modo que no procedan de él tinieblas y corrupción. Así Jesús se dirige al hombre entero, lo pone radicalmente bajo la guía y santa voluntad de Dios, y no le deja ninguna oportunidad de gloriarse farisaicamente delante de Dios (cf. Lc 18, 9-14).

Seguimiento de Cristo como discípulos. El carácter absoluto de las exigencias de Jesús a los hombres en ninguna parte se manifiesta con tanta claridad como en las palabras con que invita a seguirle. Ya en los breves imperativos «¡Venid en pos de mí!», «¡Sígueme!» se expresa esto en forma singular (Mt 1, 17; 2, 14). Al mismo tiempo estos imperativos significan adhesión última a Jesús, es decir, fundamentan la calidad de discípulos. El seguimiento y la calidad de discípulo la entiende Jesús en forma sumamente radical; no permite compromisos cobardes: «Sígueme y deja a los muertos que entierren a sus muertos» (Mt 8, 22). Según el tenor del dicho de Lc 14, 25-35, la seriedad de la con-

dición de discípulo consiste en la renuncia gozosa a todo apego a la familia y a los bienes. El seguimiento exige voluntad de participar en la suerte del Hijo del hombre (Mt 8, 20; Lc 9, 61) y de «sacrificarse a sí mismo» (Mt 8, 34). El discípulo será, como el Maestro, odiado y perseguido por el mundo (Mt 10, 17-25). Los discípulos deben ser la «sal de la tierra» y la «luz del mundo» (Mt 5, 13-16).

Justicia mayor. Jesús no ha venido «a abrogar la ley o los profetas», como abiertamente le echan en cara sus adversarios, sino a «consumarla» (Mt 5, 17). Las «antítesis» del sermón de la montaña (Mt 5, 22.28.32.39.44), en las que Jesús reivindica una autoridad superior a la de Moisés (lo cual habla en favor de su autenticidad), muestran lo que entiende Él por «consumar»: en virtud de su autoridad mesiánica, destaca lo que era la verdadera y última intención de la ley, aunque hasta entonces oculta con frecuencia y hasta enterrada. Según Jesús, la «consumación» de la ley y de los profetas no consiste en los 613 preceptos y prohibiciones del judaísmo, sino en su interiorización: lo que importa son los buenos sentimientos, el «corazón». Así reclama Jesús una «justicia» que debe sobrepujar «con mucho» a la de los escribas y fariseos (Mt 5, 20), que rechaza las apariencias piadosas (Mt 6, 1-6.16-18; 23, 1-36) e incluso deja sin vigor las «tradiciones de los padres» sobre la pureza ritual, inviolables a los ojos de los «piadosos», y traslada por entero la «pureza» al «corazón» (cf. Mc 7, 1-23).

Prójimo. El concepto el «prójimo» era en el AT sumamente estrecho; el precepto de Lev 19, 18: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo», se refería en primera línea a los compatriotas, aunque luego también al «extranjero», «que habita entre vosotros» (19, 34). En la época de Jesús sólo se consideraba «prójimos» a los israelitas y a los prosélitos, pero no a los paganos o samaritanos. Jesús, en cambio, en la parábola del buen samaritano (Lc 10, 29-37), enseña que para cada uno es prójimo quien se halla en necesidad; es decir, el prójimo es en el mensaje de Cristo el hombre concreto. Y así supera Jesús la limitación veterotestamentaria del «prójimo» al compatriota y correligionario, y da

a este concepto un alcance universal. Las reglas de Jesús para los discípulos y la comunidad atañen con preferencia a las relaciones mutuas de los hombres; así, por ejemplo, la «regla áurea» de Mt 7, 12. Jesús reprueba toda clase de represalias (Mt 5, 38-41), enseña el amor de los enemigos (5, 43-48) [4], exige misericordia (parábola del siervo despiadado, Mt 18, 23-35) y constante prontitud para la reconciliación (Mt 18, 21 s). Quien da un banquete debe invitar a los pobres, lisiados, paralíticos y ciegos, no precisamente a los amigos y vecinos ricos (Lc 14, 12-14).

Oración. La doctrina de Jesús sobre la oración se apoya en su concepto de Dios: Dios es el Padre amoroso y solícito; el hombre debe servirle con reverencia y confianza filial. Puede decirle en la forma más íntima «Padre» *(Abba),* pero a la vez, dado que el reino de Dios es el verdadero fin de la historia, debe orientar su oración en la forma debida, de lo cual Jesús mismo dio la norma en el padrenuestro (Mt 6, 7-15; Lc 11, 2-5): en primer lugar, vienen los intereses del reino de Dios, y sólo después los intereses del orante. El que ora debe confiar en que el Padre seguramente le escucha (Mt 7, 7-11; 18, 19; parábola del amigo importuno: Lc 11, 5-8) y no debe cansarse nunca de orar (parábola del juez impío: Lc 18, 1-8), pero debe guardarse absolutamente de gloriarse delante de Dios, debiendo más bien hacer su oración con espíritu de arrepentimiento, como el publicano en el templo (Lc 19, 9-14). Precisamente en la doctrina de la oración se manifiesta Jesús como alguien que conoce personalmente al Padre y que sabe quién y cómo es Dios.

Misterio y poderes del Hijo del hombre. Es un error basado en parcialidades y prejuicios sostener que fue la comunidad postpascual la que hizo del anunciante (Jesús) el anunciado (Cristo), y que fue ella la que así creó una cristología. Por el contrario, Jesús forma parte de su mismo mensaje, y esto no sólo en sentido de obrar ejemplar y de un enseñar profético, sino porque se presentó «como uno que tiene autoridad» (Mc 1, 22). En efecto, el reino escatológico de Dios se hizo ya presente en

4. En cambio, en la comunidad de Qumrán se enseña a «odiar a los hijos de las tinieblas» *(regla de la secta).*

Jesús mismo, aunque no en plena revelación. Por algún tiempo está todavía oculto en lo hondo, exactamente como la verdadera dignidad de Jesús está profundamente oculta bajo su «forma de siervo», de modo que es posible escandalizarse de él (cf. Mc 6, 3; Lc 7, 23: «Bienaventurado el que no se escandalizare de mí»). La conciencia mesiánica de soberanía y la conciencia de servidor de Dios forman en Jesús de Nazaret una unidad viva, indisoluble, que halla su expresión en el nombre de dignidad de «Hijo del hombre». Con este título anunció Jesús sus más altas pretensiones, sus poderes para perdonar pecados (Mc 2, 10), su autoridad legislativa sobre el sábado (Mc 2, 27*b*) y sus poderes en el juicio final (Mc 13, 26; 14, 62; Mt 24, 37-39; 25, 31). Por otra parte, hay también dichos sobre el Hijo del hombre que recalcan precisamente la humildad del Mesías (Mc 10, 45; Mt 8, 20). Así los viejos dichos sobre el Hijo del hombre revelan el poder y el misterio de Jesús. Sin ellos cesaría el evangelio de ser evangelio, pues su verdadero contenido es Jesús mismo.

Legado. En conexión indisoluble con la conciencia de misión y de poderes de Jesús se halla lo que Él mismo dejó como su legado. Éste es triple según la tradición sinóptica: la fundación de una comunidad (Iglesia), la institución del banquete eucarístico y el encargo de misionar. Este legado es tan importante que habrá que desarrollarlo en diferentes tesis *(tesis XXX, XXXIV y XXXIX).*

FRANZ MUSSNER

Resumen.

Las formas de enseñar que resultan del estudio de los evangelios sinópticos demuestran que el mensaje de Jesús transmitido por tradición es la palabra de un maestro individual, que hubo de actuar en el marco de la tradición bíblica, del judaísmo y de Palestina. Precisamente en las formas de enseñar de la tradición sinóptica nos encontramos con el Jesús histórico, no con una «comunidad» imaginaria.

También el contenido esencial del mensaje sinóptico da a

conocer una personalidad marcadamente perfilada, penetrada de la más alta conciencia de misión. Sería absurdo repudiar como ahistórica la tradición de las palabras de Jesús y atribuirlas en conjunto a la comunidad posterior. Los evangelios sinópticos conservaron sin falsificación la imagen del maestro mesiánico y del profeta Jesús de Nazaret.

TESIS XXIII

Jesús de Nazaret se presentó con la pretensión sin ejemplo de ser el único y último revelador de Dios

La investigación crítica histórica de la vida y de la figura de Jesús de Nazaret se ha propuesto durante largo tiempo una meta negativa. Quería demostrar que la fe eclesiástica en Cristo no respondía a los hechos. Que en realidad era otro que el que proclamaban las profesiones dogmáticas, las cuales hablan del Mesías, del Hijo de Dios, del Redentor y Señor del mundo. El estudio crítico de los evangelios ha conducido en muchos puntos a nuevas convicciones. Sobre esto no cabe ya la menor duda. Pero ¿qué decir de la cuestión capital, de la que todo depende, la cuestión sobre el ser intrínseco de Jesús? ¿Quién era aquel hombre que ya cuando vivía fue objeto de juicios tan diferentes? Conviene que nos hagamos francamente cargo de lo que en el caso de Jesús puede o no puede afirmar la ciencia. Desde luego no podemos esperar que un historiador, con sus métodos de conocimiento racional, llegue al resultado de que Jesús era en realidad Hijo de Dios. ¿Qué quedaría entonces para la fe? La ciencia histórica objetiva, consciente de sus límites, tiene en primer lugar la tarea de verificar lo que Jesús pensó de sí mismo, lo que Él mismo pretendía ser. Más allá de esto debe el historiador formarse un juicio sobre si tal conciencia de sí debe tomarse en serio, si la pretensión de Jesús merece crédito.

En las páginas que siguen nos ceñimos a una mera cuestión de hecho: ¿Formuló Jesús una especial pretensión acerca de su persona? Y ¿de qué índole era esta pretensión comparada con otras grandes figuras de la historia de las religiones?

Divergencia de opiniones.

A la teología católica se le ha reprochado siempre su preocupación dogmática. Le falta, se dice, sentido crítico para leer imparcialmente las fuentes y para respetar los hechos históricos. Ciertamente, el reproche no es totalmente injustificado. En otros tiempos se identificaba con excesiva precipitación las fórmulas cristológicas del credo con la autoconciencia de Jesús, sin distinguir con precisión lo que Jesús había dicho de sí mismo y lo que predicaron sobre Él sus discípulos. Pero existe también una preocupación dogmática de la incredulidad según la cual consta de antemano que Jesús no podía ser sino un hombre común. Todos los asertos soberanos de Jesús se explican, según tales prejuicios, como creaciones posteriores de la comunidad: empeño violento y arbitrario.

David Friedrich Strauss (1808-1874) fue el primero que trató de hacer de Jesús un *rabbi* galileo sin importancia, cuya verdadera figura fue enmascarada por los evangelios, que la hicieron irreconocible. Esta sencilla construcción gozó de gran aceptación por responder al espíritu idealista del siglo XIX. En la filosofía hegeliana se había aprendido a distinguir entre idea y fenómeno, y se hallaba muy natural que el Jesús histórico no tuviera que ver en absoluto con el Cristo de la fe.

Por los años sesenta del siglo pasado comenzó a dominar otra concepción, exteriormente contraria a la precedente, la de la teología liberal. Está completamente dentro de la esfera de las ciencias positivas, que entonces experimentan poderoso auge, principalmente la historia y la psicología. Ahora se tiene la convicción de conocer perfectamente al Jesús histórico y hasta se traza la imagen de su evolución interior. Su pretensión de ser el Mesías e Hijo de Dios se entiende ciertamente como un hecho puramente intramundano. Su fe en Dios y su entrega confiada al Padre significan, sí, «en la historia de las religiones el grado supremo que se ha alcanzado no sólo en occidente sino simplemente en la tierra» [1], pero esto no rebasa las posibilidades de la

1. H. Weinel, *Jesus im 19. Jahrhundert,* Tubinga 1907, p. 93.

naturaleza humana. Así se convierte Jesús en un anunciador de la fe en Dios Padre y en modelo de una ética interiorizada, pero él no pertenece ya al evangelio (HARNACK). Análogamente, los racionalistas del siglo XVIII habían visto en Jesús el maestro de la virtud y de las verdades generales de razón. Esta imagen burguesa, sin trascendencia, de Jesús, goza todavía hoy de gran aceptación. En efecto, permite asignar al Nazareno un puesto de honor entre los héroes religiosos de la humanidad y al mismo tiempo sustraerse a sus exigencias divinas. Ya a comienzos de este siglo mostró ALBERT SCHWEITZER la fragilidad de tal interpretación de Jesús, destacando de nuevo la importancia central del mensaje escatológico del evangelio. La teología liberal lo había pasado casi completamente por alto o lo había interpretado en sentido de la moderna fe en el progreso. Cierto que el mismo SCHWEITZER no logró desentenderse del método psicológico y de los presupuestos espirituales del liberalismo. Su Jesús es un tardío profeta judío de la proximidad del fin del mundo, que vivía en las ideas apocalípticas de su tiempo, y se equivocó en el punto decisivo de su predicación. Con ello perdía su valor toda pretensión de fe por parte de Jesús.

Después de la primera guerra mundial la investigación siguió nuevos caminos. El método de historia de las formas acaba con todas las tentativas de extraer de los evangelios una biografía de Jesús coherente desde los puntos de vista cronológico y psicológico. Con él se asociaba un amplio escepticismo con respecto a la tradición. Su principal representante, R. BULTMANN, afirmó en su libro sobre Jesús (1925) que «prácticamente no podemos saber ya nada más sobre la vida y la personalidad de Jesús». Sin embargo, esta renuncia a conocer no llevó, como en el siglo pasado, a negar la fe cristiana. Por el contrario, muchos teólogos protestantes opinaban que no había necesidad del Jesús histórico, pues la fe se apoyaba únicamente en el *kerygma* (o predicación) de la Iglesia. La cuestión de la pretensión de Jesús fue descartada como teológicamente irrelevante.

Retirarse a una fe desligada de toda asociación histórica no podía satisfacer a nadie, y menos todavía a los exegetas del Nue-

vo Testamento. En efecto, el *kerygma* de la Iglesia no contiene verdades religiosas intemporales, sino el mensaje paradójico de que Dios se reveló en un hombre histórico concreto. Si la fe cristiana no quiere convertirse en un mito, debe por lo menos comprobar que el Jesús histórico elevó la misma pretensión contenida en las posteriores confesiones de la Iglesia. Esta necesidad, sostenida siempre por teólogos católicos, va siendo reconocida más y más estos últimos años por parte de exegetas protestantes. De todos modos, subsiste gran discrepancia de opiniones acerca del modo de definir más concretamente la pretensión de Jesús y acerca de la manera de averiguarla.

Conceptos.

Por lo común, nuestro tema es tratado bajo la rúbrica de «conciencia mesiánica de Jesús». Nosotros, en cambio, hemos escogido el término más general de «pretensión sin ejemplo», y ello por las razones siguientes: Para motivar hoy día la fe, se adelanta poco con probar que Jesús se consideró a sí mismo como el Mesías, pues hoy la expectación mesiánica apenas existe. El mismo san Pablo hizo que sus comunidades de cristianos de la gentilidad confesaran que «Jesús [Cristo] es el Señor» (Rom 10, 9; 1 Cor 12, 3; Flp 2, 11), con lo cual el título de Mesías vino a ser nombre propio (Mesías = *Khristos,* griego). Para mostrar al hombre moderno el singular significado salvífico de Jesús, nos parece más apropiado el término «sin ejemplo», puesto que en él se tienen implícitamente en cuenta los grandes fundadores religiosos de la humanidad.

Hemos elegido el término de «pretensión» *(Anspruch)* para mostrar que la conciencia de sí que tiene Jesús no nos es accesible directamente. Sólo se puede deducir de lo que Jesús dijo e hizo. Ahora bien, las palabras y acciones de Jesús tienen casi exclusivamente el carácter de interpelación y exigencia.

«El único y último revelador de Dios» es aquel que notifica a los hombres exclusiva y definitivamente la voluntad de Dios, y esto no sólo por palabra y obra, sino en su entera persona. En

esta designación están incluidos implícitamente todos los títulos que el NT da a Jesús: Mesías, Hijo de Dios, Hijo del hombre, Señor, Salvador, Palabra (Verbo o Logos), Rey y Sumo Sacerdote. Vamos a esforzarnos por lograr una profunda inteligencia de todos estos títulos, preguntando a Jesús qué pensaba Él de si mismo.

Prueba.

Comenzamos por comparar a Jesús de Nazaret con los grandes fundadores de religiones de la humanidad y haciéndonos presentes brevemente algunos hechos históricos [2].

Buda, hijo de un rey del norte de la India en la región del Himalaya, nació hacia el año 560 a. de J. C. Su verdadero nombre era Siddhartha. La historia de su infancia contiene numerosas leyendas: que fue concebido por su madre sin participación del padre, entrando el hijo en el seno de la madre bajo la forma de un elefante blanco; que en su nacimiento quedó el mundo entero envuelto en extraordinario resplandor. Siddhartha fue instruido en todas las artes caballerescas, casó con una prima suya y tuvo un hijo. Según la leyenda, durante sus paseos le salieron al encuentro divinidades en forma de un anciano, de un enfermo, de un cadáver corrompido y de un asceta. Estas apariciones tenían por objeto hacerle comprender que toda existencia es dolorosa y que hasta el hombre más feliz está amenazado por la ancianidad y la muerte. A los 29 años abandonó secretamente el palacio y llevó una vida de ermitaño para librarse del sufrimiento. Durante siete años buscó en vano la solución en diferentes maestros y se esforzó por lograr la meta mediante el más duro ascetismo. Luego practicó ejercicios de ensimismamiento, y una noche, bajo una higuera, tuvo la iluminación decisiva. Desde entonces llevó el título honorífico de *Buda,* el despertado. Hasta los 80 años

2. Una exposición más detallada en F. König, *Cristo y las religiones de la tierra,* 3 vols., BAC, Madrid 1961 s; cf. también H. von Glasenapp, *Die nichtchristlichen Religionen,* Fischer Lexikon, Francfort del Main 1957; A. Riedmann, *Die Wahrheit des Christentums,* II: *Die Wahrheit über Christus,* Friburgo 1951.

recorrió Buda el norte de la India enseñando y, según una tradición tardía, realizó muchos milagros, y reunió adeptos, monjes y seglares. Hacia el año 480 a. de J. C., habiendo en Kusinara comido carne de cerdo, enfermó y murió.

Hasta el día de hoy es considerado Buda por sus adeptos como un ser divino. ¿Se trata de una divinización posterior o reivindicó Buda mismo tal privilegio? Las fuentes más antiguas no parecen saber nada del significado salvífico de la persona del iluminado. Un diálogo de Buda con su discípulo preferido Ananda sitúa la doctrina expresamente en el centro. «El excelso habló así al venerable Ananda: "Pudiera ser que vosotros os dijeseis así: Nuestro maestro ha partido. Ya no tenemos maestro. No debe ser así, Ananda. La doctrina y el orden que os he anunciado y fijado, Ananda, será vuestro maestro después de mi tránsito."» Por ello destacados historiadores de las religiones juzgan así: «Se podría eliminar la persona de Buda sin alterar su doctrina» (OLDENBERG); o: «Quien busca a Buda, busca su doctrina» (MENSCHING). Añádase a esto que el budismo no conoce un Dios eterno personal, ni un creador y redentor, sino únicamente una ley eterna del mundo. Para afirmar que Dios se ha hecho hombre y ha salvado graciosamente al mundo, faltan todos los presupuestos en el sistema doctrinal budista. En él se trata de la laboriosa tentativa de liberarse uno mismo del sufrimiento y de la muerte, de sustraerse a la necesidad de la reencarnación y alcanzar el nirvana o estado de eterna inmortalidad.

Confucio y *Laotsé*. Los dos grandes maestros del pueblo chino, pertenecen más a la historia de la filosofía que a la de la religión. Sobre todo se puede decir esto de Confucio, que actuó como educador y durante algún tiempo ocupó un cargo como de «ministro del culto e instrucción pública». Nació el año 551 a. de J. C. en la región de la actual provincia de Shantung, casó a los 19 años y tuvo un hijo. Confucio se asimiló la entera tradición china, reeditó antiguos escritos y abogó por la práctica de las tradicionales formas de vida. Se le puede por tanto llamar un reformador con espíritu conservador de la religión nacional china. Su interés era de índole marcadamente ética. La piedad para

con los padres la consideraba como raíz de una verdadera humanidad, y el debido comportamiento con el prójimo, como fundamento de la moral. «Una vez que se preguntó al maestro: ¿Existe alguna palabra conforme a la cual pueda uno regirse durante toda su vida?, respondió: El amor del prójimo. Lo que no deseas para ti, no lo hagas a otro.» Esta «regla áurea» se halla formulada positivamente en el sermón de la montaña (Mt 7, 12). Pero el sabio chino no conoce motivación alguna religiosa, a no ser que se considere como tal la necesidad de insertarse en el *Tao*. Pero el Tao no es la voluntad de un Dios personal creador, sino un nombre para designar el orden cósmico y moral intramundano. Confucio sentía poca inclinación a las especulaciones religiosas: «Poner seriamente empeño en cumplir toda justicia con los hombres, mostrar respeto a los demonios y a los dioses, pero mantenerse a distancia de ellos, esto puede llamarse sabiduría.» Murió el año 479 a. de J.C. en su patria Küfu, donde todavía hoy se muestra su sepulcro. Trescientos años más tarde, en tiempos de la dinastía Han, por razones políticas, obtuvo honores divinos. Todavía el año 1906 fue equiparado por decreto imperial con las supremas divinidades del cielo y de la tierra.

Sobre Laotsé no estamos tan bien informados. Se dice que vivió de 604 a 517 a. de J.C., pero estos datos son impugnados por numerosos sinólogos [3], y frecuentemente se data su vida entre el 400 y 300 a. de J.C. Se dice que Laotsé fue algún tiempo archivero del imperio, después de lo cual se retiró a la soledad. En comparación con el confucianismo, que se orienta hacia el mundo y reconoce la familia y el Estado, la doctrina de Laotsé se distingue por una tendencia individualista, con una mística que busca la quietud. En esto desempeñan gran papel especulaciones de filosofía natural. Según Laotsé, el ideal está en una vida tranquila exenta de deseos y en un sumirse en el fundamento primordial de todas las cosas. En esta doctrina no hay la menor idea de mediación salvífica.

Zoroastro (o *Zaratustra*), el reformador de la religión iráni-

3. «Sinólogo»: persona especializada en el lenguaje y cultura del Extremo Oriente.

ca, se acerca notablemente al mundo de ideas de la Biblia. Poseyó una conciencia de misión profética y predicó su mensaje por encargo del dios supremo Ahura Mazda, de quien pretendía haber recibido una revelación. Las circunstancias de la vida de Zoroastro están envueltas en una oscuridad casi completa. Se dice que vivió entre los años 1000 y 500 a. de J.C., que predicó doce años sin resultado hasta que por fin convirtió a un príncipe iránico. Una boda ventajosa le proporcionó gran influencia en el Estado, pero a la edad de setenta y siete años murió de muerte violenta. Su concepción dualista del mundo influyó de diversas maneras en la historia religiosa judía y cristiana. No obstante, Zoroastro no puede competir seriamente con Jesús, ya que atribuyó a su persona sólo muy limitada importancia salvífica, y anunció un salvador para el final de los tiempos. El Zaratustra de las lucubraciones proféticas de NIETZSCHE no tiene nada que ver con el histórico.

Mohamed (popularmente, Mahoma), fundador del islam (570-632), es todavía menos original que Zoroastro. Es cierto que encontramos en él, como dice SÖDERBLOM, «un espontáneo impulso religioso, pero ningún nuevo contenido de fe». Su importancia está en haber comunicado el monoteísmo, la crencia en un solo Díos, a las tribus árabes, anteriormente politeístas. En ello fue influido por el judaísmo y el cristianismo. Mahoma no atribuyó a su persona ningún rasgo sobrenatural, y el islam rechaza rotundamente la doctrina de la encarnación de Dios. El mercader, visionario, hombre de Estado y jefe militar árabe, apenas tiene algún punto de contacto con Jesús de Nazaret. Por esto mismo el vínculo de unión de los árabes no es la figura del fundador, sino el Corán, venerado como divino.

Se ha comparado también a Jesús con los grandes *filósofos griegos* de la antigüedad, con SÓCRATES, PLATÓN y PITÁGORAS. Pero tales intentos sirven sólo para mostrar el carácter completamente distinto de la figura de Jesús. Si hay una categoría en la historia de las religiones en la que se pudiera incluir a Jesús, es sólo la de los *profetas de Israel*. De hecho, Jesús produjo en sus contemporáneos la impresión de un profeta (Mc 8, 28, etc.). Pero

si ya de Juan Bautista se dice que es «más que profeta» (Mt 11, 9), mucho menos será este título suficiente para Jesús. Faltan además en los evangelios las notas características típicas de la vida de los profetas: vocación recibida en una visión (el bautismo de Jesús habla del personaje mesiánico investido del Espíritu, y del Hijo de Dios), la fórmula «Así habla Yahveh» (en lugar de ella: «Pero yo os digo»), dudas y luchas interiores (el relato de las tentaciones y la escena del huerto de los Olivos revelan la unión inquebrantable del Padre y del Hijo).

¿Se atribuyó *Jesús* a sí mismo algún título? No hallamos ningún texto en que Jesús diga, por ejemplo: «Yo soy el Mesías.» Cierto que los discípulos lo reconocieron como tal, pero Jesús mismo acoge el título con cierta reserva (Mc 8, 27-30; cf. 14, 61 s).

Fácilmente se ve la razón: Las esperanzas políticas cifradas en el Mesías no eran apropiadas para facilitar la inteligencia de la diferente misión de Jesús. En cambio, después de pascua podía emplearse el título sin peligro, porque entretanto se había manifestado el sentido especial, molesto para los judíos, en que se verificaba en Jesús: «Era preciso que el Mesías padeciese y así entrase en su gloria» (Lc 24, 26).

Es muy probable que Jesús reivindicara para sí un solo nombre de dignidad, el misterioso título de «Hijo del hombre». Siguiendo a Dan 7, 13, significa el futuro juez y soberano de los últimos tiempos. A quien confiese a Jesús delante de los hombres, «el Hijo del hombre le confesará delante de los ángeles de Dios» (Lc 12, 8). Algunos exegetas críticos afirman que Jesús no quiso identificarse con el Hijo del hombre celestial, y que tal identificación sólo fue llevada a cabo por la comunidad judeocristiana. Aun cuando así fuera, los dichos del Hijo del hombre contienen la poderosa idea de que la posición adoptada frente a Jesús decide de la salud o de la ruina.

Pero no tenemos necesidad de apoyar nuestra demostración en tal o cual palabra discutida. El entero comportamiento de Jesús en palabras y en obras muestra claramente que él mismo se tenía por más que un profeta judío. Según Mc 1, 15, la pre-

dicación de Jesús rezaba así: «Cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cercano.» Nadie pone en duda que Jesús anunciara, de hecho, el reino de Dios. Ahora bien, SCHWEITZER y sus discípulos opinan que Jesús fue un visionario apocalíptico que aguardaba el fin del mundo y quería preparar a los hombres para tal contingencia. Pero se equivocó, dicen, y, aunque se puede retener algo de su mensaje moral, hay que descartar a su persona.

Sin embargo, esta explicación no responde a los textos; por ello la ciencia neotestamentaria la ha desechado casi en general. Lo que Jesús quería hacer comprender a los hombres no eran precisamente los objetos que interesaban a sus contemporáneos: la previsión del fin del mundo, descripciones del cielo y del infierno, venganza contra los paganos y pecadores, misterios astronómicos y cosmológicos. En la conciencia de Jesús domina sólo la idea de Dios, o, mejor dicho, la realidad de Dios, que se vuelve hacia los hombres con clemencia. Pero a diferencia de los profetas, sabía Jesús que él era no sólo anunciador, sino también portador de la salud divina. Con su acción cerca de los enfermos, posesos y pecadores, comienza el reino de Dios a cobrar forma concreta aquí y ahora, en el momento presente. «Pero si expulso a los demonios por el dedo de Dios, sin duda que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11, 20). La singular relación entre Jesús y Dios se manifiesta todavía más claramente en su proceder con los pecadores. Se sienta a la mesa con publicanos y pecadores, llama a éstos al grupo de sus discípulos (Mc 2, 13-17) y les asegura el perdón de Dios (Mc 2, 5; Lc 7, 48). Este comportamiento «chocante» de Jesús provocó la contradicción más encarnizada de los fariseos (Mc 2, 16, etc.). Por ello legitimó Jesús con gran número de parábolas este su amor misericordioso hacia los perdidos. Es que su idea fundamental no es simplemente la idea general de un Padre del cielo, bondadoso y que siempre perdona, sino la motivación divina de su propia acción. Quiere decir esto: «Así de bueno es Dios y así obra ahora por mi medio» (J. JEREMÍAS). Así pues, Jesucristo dio por supuesto que en su acción estaba representada y se realizaba la acción de Dios.

Si en Jesús y por Jesús está ya presente en forma de signo el reino de Dios, Jesús debió también tener conciencia de la importancia salvífica de su persona. Aquí no podemos aducir, sin más, como prueba los testimonios expresos del evangelio de san Juan, puesto que éstos pertenecen ya a la cristología de la Iglesia primitiva, cuya principal preocupación era la de presentar al hombre Jesús de Nazaret en tanto que exaltado a la gloria, al *Kyrios* (=Señor) presente y al espíritu neumático de Cristo, como idéntico con el Jesús histórico. Esto, despojado de términos técnicos, significa: Jesús, que en cuanto hombre vivió y murió, es el mismo que desde su resurrección, glorificado y lleno del Espíritu, impera a la diestra de Dios y, sin embargo, presente en sus apóstoles, habla por medio de ellos. Pero palabras como: «Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie viene al Padre sino por mí» (Jn 14, 6), no hacen sino reproducir en lenguaje joánnico lo que había dicho el Jesús sinóptico en forma más gráfica y ruda: «Sígueme y deja a los muertos que entierren a sus muertos» (Mc 8, 22), o: «Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos y aun a su propia vida, no puede ser mi discípulo» (Lc 14, 26). La historia de las religiones no conoce ni una sola persona que en forma tan radical reclamara su seguimiento y la confesión de su persona. En el llamamiento de Jesús a decidirse por Él y por su palabra, tiene su fundamento toda la cristología posterior.

¿Qué idea debió, pues, tener Jesús de su relación con Dios? Tampoco a esta pregunta podemos responder inmediatamente con los textos claros del evangelio de san Juan (Jn 10, 30; 14, 9 ss), si queremos mantenernos a la altura de la crítica histórica. Sin embargo, en los sinópticos hallamos un pasaje decisivo, una declaración tajante sobre la relación entre el Padre y el Hijo: «Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo, sino el Padre, y nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo» (Mt 11, 27; Lc 10, 22). Mucho se ha discutido sobre la autenticidad de este texto por lo que suena a teología joánnica. Pero nosotros no creemos

que estén justificados los reparos contra la autenticidad; aquí podrá bastar la observación de que el pasaje de Mt 11, 27 está, en cuanto a la materia, en plena concordancia con la manera como Jesús habla de su «Padre». Nunca se pone Jesús al nivel de los discípulos para hablar de «nuestro» Padre. Su filiación es singular y sin comparación. Cierto que el historiador no puede decir nada más sobre la naturaleza de esta filiación. Sólo puede afirmar la pretensión de Jesús y trazar la línea de empalme con el dogma de la Iglesia. Con esto quedan fijados los límites, como también la relación mutua del saber y la fe. La constatación histórica de la singular pretensión de Jesús no hace superflua la fe, sino que la reclama. En efecto, la afirmación de un hombre que pretende que su palabra es palabra de Dios y su obra, obra de Dios, debe aparecer como absoluta necedad, presunción y síntoma de perturbación mental, si no está realmente fundada en una exigencia divina. Aun cuando nuestras consideraciones no quisieran ni pudieran demostrar la verdad de la pretensión de Jesús, sin embargo, han mostrado que Jesús mismo tenía la seguridad de ser aquel a quien sus discípulos veneraban bajo los nombres más variados: Hijo de Dios, Salvador y Señor del mundo entero.

FRANZ JOSEPH SCHIERSE

Resumen.

Los grandes fundadores de religiones (Buda, Confucio, Laotsé, Zoroastro, Mahoma) se presentaban como meros transmisores de una doctrina. Sólo más tarde fueron divinizados — si es que lo fueron — por sus adeptos. Jesús, en cambio, atribuye a su propia persona un significado sin segundo para la salud de los hombres. Al aparecer ante los hombres proclamó que venía a revelar de palabra y de obra la voluntad salvífica de Dios para todos los hombres. Se distingue de los profetas del Antiguo Testamento por el hecho de que su predicación sienta las bases del reino de Dios en los últimos tiempos y crea los presupuestos para su aparición. No es posible creer en su mensaje sin tomar en

serio su misión divina. La relación entre Jesús y Dios es única y sin segundo aun desde el punto de vista histórico y sólo halla una explicación satisfactoria en la confesión cristológica de la Iglesia.

TESIS XXIV

La doctrina de Jesús está ilustrada y corroborada con milagros

Imaginémonos que PITÁGORAS, filósofo y matemático, hubiera pretendido demostrar con un milagro, por ejemplo, la curación de un enfermo, la exactitud de su teorema relativo al triángulo rectángulo. Absolutamente superfluo, diría alguien. Al fin y al cabo, la fórmula $a^2+b^2=c^2$ es susceptible de una demostración rigurosa. Y ¿qué tiene que ver un milagro con la ley que se oculta en la naturaleza invariable de un triángulo?

Divergencia de opiniones.

Los evangelios nos relatan gran número de milagros. ¿En qué relación están con la doctrina de Jesús? Si el mensaje evangélico es traducido en meras verdades de razón que la inteligencia humana puede captar por sus propias fuerzas, resultan superfluos los milagros. Por ello el racionalismo, para el cual Jesús fue sólo un maestro de virtud, trata de explicar naturalmente los relatos milagrosos. Esto se ha hecho a menudo en forma sumamente trivial. Por ejemplo, de la multiplicación de los panes se ha dicho que las gentes se repartieron mutuamente las provisiones que llevaban; de los resucitados, que eran sólo muertos en apariencia; de la transfiguración de Jesús, que se explica por los rayos del sol poniente; y cosas parecidas. Entonces no se dudaba todavía de la seguridad histórica de los evangelios, pero se pensaba que los relatos se referían a hechos corrientes.

De otra manera opinaba la exégesis liberal. Remitía a análogas historias maravillosas del AT, de los rabinos y de la literatura helenística: hablaba de préstamos, de adornos literarios o de representación simbólica de verdades religiosas. Aquí se negaba, pues, rotundamente que Jesús hubiera hecho milagros. Su mensaje de la bondad del Padre celestial, que todo lo perdona, parecía a los teólogos liberales tan obvia y clara que no hacía falta fe ni milagros para captarla. Sólo cuando, después de pascua, la comunidad hizo de Jesús mismo objeto de su profesión de fe, se convirtió al profeta galileo en taumaturgo, en «hombre divino». Por consiguiente, las narraciones milagrosas forman ya parte de la predicación cristológica de la Iglesia, presentan en forma gráfica al Cristo de la fe, no al Jesús histórico.

Contrariamente a estos puntos de vista extremistas, opinamos nosotros que Jesús mismo hizo milagros y que sus acciones están en íntima relación con su doctrina. Sin embargo, debemos guardarnos de tener por falso todo lo que ha sacado a la luz el estudio crítico de los evangelios. En realidad, la cuestión de los milagros es muy intrincada y no puede dilucidarse con simples afirmaciones y negaciones.

Conceptos.

Por lo pronto, hay que comenzar por precisar el concepto de milagro [1]. Según la definición corriente, el milagro es un hecho sensible que no puede explicarse por causas naturales y, por tanto, debe atribuirse a la intervención de poderes supramundanos (Dios, ángeles o demonios). Por tanto, el milagro, debido a su inexplicabilidad, suscita la cuestión de la existencia de seres superiores. La inteligencia humana no puede darse por satisfecha con la constatación negativa de un enigma, principalmente cuando la revelación le ofrece una solución satisfactoria.

---

1. Cf. el artículo *Milagro* (E. PAX), en *Diccionario de teología bíblica*, publicado bajo la dirección de J.B. BAUER, Barcelona 1966; o el excursus *Los milagros de Jesús*, en *Comentario de Ratisbona al NT* II (J. SCHMID, Herder, Barcelona 1967).

En el NT se subraya enérgicamente la conexión entre el hecho maravilloso y la palabra que lo explica. Esto resulta ya del hecho de que las acciones de Jesús ni siquiera se designan con el término «milagro». Los evangelios sinópticos hablan generalmente de «fuerzas» *(dynameis)* y de «actos de poder» *(exousiai)*. Investido de la fuerza y la autoridad de Dios, Jesús domina los poderes demónicos y satánicos de la enfermedad y de la posesión diabólica. Sus milagros son proclamación con hechos del señorío de Dios, son autorrevelación mesiánica. La persona de Jesús está investida de espíritu y de poder (Mc 5, 30; Lc 6, 19). En el punto de mira de los evangelios no está el hecho maravilloso en cuanto tal, sino Jesús mismo, el «Santo» (Mc 1, 24) y el «más fuerte» (Lc 11, 22). El evangelio de san Juan llama a los milagros de Jesús «signos», término que en los sinópticos se emplea al hablar de la aparición definitiva del Hijo del hombre (Mt 24, 30; Lc 11, 29 s). Durante su vida terrestre rechazó Jesús expresamente la exigencia de signos formulada por los judíos (Mt 12, 38 ss; 16, 1-4). Pero según san Juan las mismas acciones de Jesús eran ya «signos», revelaciones de la gloria divina (Jn 2, 11), acerca de las cuales se lleva a cabo la división entre la fe y la incredulidad (12, 37). La íntima conexión entre palabra y acción se muestra en san Juan por la circunstancia de que los discursos de revelación brotan de la situación y de la temática del hecho milagroso (curación del ciego: Jesús, luz del mundo, cap. 9; resurrección de Lázaro: Jesús, la resurrección y la vida, cap. 11).

Prueba.

¿Qué posibilidades se ofrecen al historiador para demostrar la realidad de acontecimientos pasados? Por lo regular, debe recurrir a fuentes escritas y preguntar por la credibilidad de lo referido en ellas. El juicio será tanto más seguro si un hecho se halla en conexión indisoluble con otros, siendo presupuesto o consecuencia de los mismos. A veces viene también en su ayuda la arqueología, si es posible excavar el terreno en que ocurrió el

hecho. En realidad, aun con esto no quedaría confirmado el suceso mismo, puesto que no suele dejar huellas tangibles. Por ejemplo, el descubrimiento de la piscina de Betesda[2] en Jerusalén representa sin duda un gran apoyo para la credibilidad del relato milagroso de Jn 5, 1-9; pero la curación del enfermo con todas las circunstancias concomitantes podría — desde el punto de vista del historiador — ser una leyenda.

Dependemos, por tanto, del testimonio de los evangelios, cuya credibilidad en general quedó ya establecida en la *tesis XX*. Sin embargo, la índole particular que como predicación de la fe tiene la tradición sobre Jesús, no nos permite aceptar expeditivamente como histórico cualquier relato. El mismo acontecimiento se narra a veces en formas muy diferentes (el centurión de Cafarnaum: Mt 8, 5-13; Lc 7, 1-10; Jn 4, 46-54; las «dos» multiplicaciones de los panes: Mc 6, 32-44; 8, 1-10, etc.). Fuera de esto, los evangelios no quieren convertirnos a la fe en determinados sucesos históricos, sino a la fe en Jesús, Cristo e Hijo de Dios, que hizo sensible y confirmó con milagros su predicación de salud. Basta, pues, retener en general que Jesús hizo milagros. Como es natural, no es posible aducir pruebas de cada caso particular. Todo lo que podemos decir dentro del marco de la consideración histórica es que no se puede dudar del conjunto de los relatos milagrosos. Si no, ¿cómo se podría explicar la unanimidad de la tradición y el influjo de Jesús en el pueblo?

En los evangelios los milagros que predominan son las curaciones de enfermos. Aparte de los relatos globales que hablan de «diferentes enfermedades» (Mc 1, 33) y de «toda clase de dolencias», se trata de los casos siguientes: fiebre (Mc 1, 29-31; Jn 4, 52); lepra (Mc 1, 40-45; Lc 17, 11-19); parálisis (Mt 8, 5-13; Mc 2, 1-12; Jn 5, 1-9 [?]; flujo de sangre (Mc 5, 25-34); ceguera (Mt 9, 27-30; Mc 8, 22-26; 10, 46-52; Jn 9); sordomudez (Mc 7, 31-37; Mt 9, 32 ss); mano paralizada (Mc 3, 1-6); mujer encorvada (Lc 13, 10-17); hidropesía (Lc 14, 1-6).

---

2. Una descripción gráfica de las excavaciones se halla en el bello fascículo de J. Jeremias, *Die Wiederentdeckung von Bethesda* («Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments», 59), Gotinga 1949.

Faltan diagnósticos detallados. En cambio, hallamos con cierta frecuencia indicaciones sobre la duración y la gravedad de la dolencia. Tampoco en los casos de lepra sabemos de qué clase de enfermedad de la piel se trataba. Las disposiciones del AT referentes a la lepra muestran que entonces se entendía esta enfermedad en forma muy amplia y que había casos en que se admitía la curabilidad. Merece gran atención la sobriedad de los relatos. En ninguna parte nos encontramos con rasgos curiosos — como sucede en historias de curaciones en la antigüedad —, como, por ejemplo, la restitución de un miembro perdido. Jesús cura por lo regular con una palabra, acompañada con frecuencia de la imposición de las manos. Es relativamente raro el empleo de remedios de medicina popular: saliva y tierra (Mc 7, 33; 8, 25; Jn 9, 6). El resultado es siempre inmediato. La única excepción, en el caso de ceguera de Mc 8, 22-26, no se puede ya interpretar con seguridad. La recuperación gradual de la vista tiene quizá por objeto dar mayor relieve al maravilloso proceso de curación.

En vista de las repentinas curaciones en Lourdes y en otros lugares, sería desatinado dudar de la historicidad de la acción curativa de Jesús. Por otra parte, las minuciosas investigaciones médicas en Lourdes muestran cuán difícil puede ser en los casos particulares emitir un juicio sobre el carácter estrictamente sobrenatural de una curación. De varios miles (unas 6000) de curaciones sometidas a examen, sólo unas 50 se han reconocido como «milagros» [3]. Ahora bien, el NT carece absolutamente de tales criterios médicos. Los evangelistas no se preguntan si las curaciones tienen en alguna manera explicación natural. Son actos de poder que causan asombro y que no pierden nada de su significado, aunque en tales casos no estaban totalmente excluidas las fuerzas naturales (como despertar la voluntad de sanar, o como una gran conmoción psíquica).

---

3. G. Siegmun, *Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert*, Berlín 1958, p. 53 s. El librito describe en forma impresionante una serie de curaciones milagrosas y se pronuncia también — desgraciadamente, sin distinciones exegéticas — sobre los milagros de Jesús (p. 122-136).

No existiendo reparos contra la historicidad de las curaciones maravillosas, huelga buscar modelos literarios o paralelos materiales. Las curaciones maravillosas que se narran en el AT (Núm 12, 11-16: tras la oración de Moisés queda purificada de la lepra su hermana Míryam; 2 Re 5: curación de la lepra del sirio Naamán; 2 Re 20, 1-7: curación del rey Ezequías mediante la aplicación de una masa de higos) no soportan la comparación con los milagros de Jesús. También las historias rabínicas conocen únicamente casos de oraciones escuchadas por Dios [4]. En cambio, en el mundo grecorromano abundan los relatos maravillosos de curaciones de todas clases. Algunos llevan claramente el sello de creaciones de la fantasía que no merecen crédito, otros refieren curaciones espontáneas, principalmente en los grandes centros de peregrinación de la antigüedad, que estaban consagrados a Asclepio, dios de la medicina [5].

---

4. El material rabínico fue reunido por P. Fiebig, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters,* Tubinga 1911. La única historia que tiene algunos puntos de contacto con los evangelios (In 4, 46 ss; Mt 8, 5 ss; Lc 7, 1 ss) es la siguiente:

«Sucedió que cayó enfermo el hijo de Rabbán Gamaliel. Entonces envió éste dos discípulos al rabí Hanina ben Dosa (hacia el año 70 d. de J.C.) para que implorara misericordia por él. Cuando los vio, Hanina subió al terrado e imploró misericordia por él. Al bajar les dijo: Id, que el ardor le ha abandonado ya. Ellos le dijeron: Pues ¿eres tú acaso profeta? Él les dijo: No soy profeta ni hijo de profeta, pero poseo este don: cuando mi oración fluye de mis labios, sé que he sido aceptado; si no, sé que he sido rechazado. Entonces se sentaron, tomaron nota y retuvieron bien aquella hora. Y cuando llegaron a casa de Rabbán Gamaliel, les dijo éste: En el servicio del templo, no habéis quitado ni añadido nada, sino que sucedió así: en aquella hora le abandonó el ardor, y pidió que le diéramos de beber» (cf. Fiebig, p. 20).

5. Cf. O. Weinreich, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer* («Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten» viii, 1), Giessen 1909. No queremos privar al lector del siguiente relato maravilloso de Epidauros, el más célebre santuario de Asclepio en la antigüedad, como ejemplo del grotesco estilo de estas historias:

«Una mujer tenía la solitaria, y los mejores médicos habían desesperado de su curación. Entonces se dirigió ella a Epidauros y rogó al dios que la librara del mal que la poseía. Pero el dios estaba ausente. Entonces los servidores del templo acostaron a la mujer en el lugar donde el dios solía curar a los suplicantes. La mujer se estuvo tranquila como se le había ordenado, y los servidores del dios pusieron manos a la obra para curarla. Le separaron la cabeza del tronco y uno de ellos introdujo la mano y extrajo la solitaria, un animal enorme. Pero lo que no podían era volver a poner la cabeza en su lugar. En aquel momento volvió el dios y los reprendió por haber osado hacer una obra que era superior a su arte. Pero él mismo sin fatiga, con su virtud divina, repuso la cabeza en el cuerpo y ordenó a la forastera que se levantase» (loc. cit., p. 81 s).

Algo extrañas se nos hacen las expulsiones de demonios. Son menos frecuentes que las curaciones, pero tienen un gran peso, principalmente en el evangelio de san Marcos. Se describen detalladamente tres de estas conjuraciones de espíritus: Mc 1, 21-28 (el poseso en la sinagoga de Cafarnaúm); Mc 5, 1-20 (el furioso de Gerasa); Mc 9, 14-27 (el muchacho epiléptico). En los relatos de conjunto (Mc 1, 32-39; 3, 11; Lc 8,2) se refiere además que Jesús curó a otros muchos posesos. A nosotros no nos es fácil decidir lo que representan los fenómenos neotestamentarios de posesión demoníaca. En tiempos antiguos se consideraba como posesos a los enfermos mentales y se intentaba curarlos mediante conjuros o exorcismos. Diferentes datos de los evangelios sugieren que la posesión por el demonio se manifestaba en trastornos mentales (furor, epilepsia). Sin embargo, no es suficiente una explicación puramente médica. Los relatos toman muy en serio la acción perniciosa de los malos espíritus en el hombre y quieren ponernos ante los ojos con ejemplos especialmente persuasivos el poder de Satanás y la victoria sobre él de Jesucristo. En las palabras con que Jesús se defiende contra el reproche que le hacen los judíos de tener alianza con el demonio (Mc 3, 22-30), aparece claramente el trasfondo teológico de las expulsiones de demonios. Jesús es «más fuerte» que el «fuerte» (Satanás), lo «encadena» y lo «despoja de sus armas» (cf. Lc 11, 21 s).

Desde el punto de vista del historiador, nada se puede objetar contra la actividad exorcística (=de expulsar demonios) de Jesús. No sólo los evangelios (Lc 11, 19; cf. Act 19, 13-19), sino también otras fuentes contemporáneas [6] nos muestran que Jesús

6. El historiador judío FLAVIO JOSEFO refiere lo siguiente: «Dios otorgó a Salomón aprender también el arte contra los malos espíritus para provecho y curación de los hombres. Y, así como compuso fórmulas de ensalmo para alivio de las enfermedades, también dejó fórmulas de conjuro con las cuales se puede ligar y expulsar a los malos espíritus de modo que ya no vuelvan. Y este modo de curar tiene todavía gran eficacia en nuestros días. Así he conocido yo entre nuestros compatriotas a cierto Eleázaro, que en presencia de Vespasiano, de sus hijos, de los tribunos militares y de una multitud de soldados, libró de malos espíritus a gentes que estaban poseídas por ellos. El proceso de la curación era éste: Ponía bajo la nariz del poseso un anillo que debajo del sello llevaba una de las raíces que había indicado Salomón; el poseso la olía y entonces él le extraía el mal espíritu por las fosas nasales; la persona caía inmediatamente al

no era entonces el único que emprendió la lucha contra los malos espíritus. Pero Él fue el único que sacó este dudoso asunto de la niebla de la magia y de la superstición convirtiéndolo en reflejo de su acción redentora. A Jesús le interesa la liberación del hombre del poder del mal, la curación de su cuerpo y de su alma.

La forma más impresionante con que los evangelistas destacan el poder divino de Jesús es en la resurrección de muertos y en los milagros sobre la naturaleza. Se refieren tres resurrecciones: la de la hija de Jairo (Mc 5, 35-43), la del hijo de la viuda de Naím (Lc 7, 11-17) y la de Lázaro (Jn 11). Entre los milagros sobre la naturaleza, se cuentan: el apaciguamiento de la tempestad (Mc 4, 35-41); la multiplicación de los panes (Mc 6, 32-44; 8, 1-10; Jn 6, 1-15) (según la interpretación actual, los dos relatos de Mc se refieren al mismo hecho; un milagro parecido cuenta de Eliseo el AT: 2 Re 4, 42-44); caminar sobre las aguas (Mc 6, 45-49; Jn 6, 16-21); la pesca milagrosa (Lc 5, 1-11; Jn 21, 1-14); la moneda de plata en la boca de un pez (Mt 17, 27); la higuera que se seca (Mc 11, 12-14.20 s); la conversión del agua en vino (Jn 2, 1-11).

Precisamente estos acontecimientos que desbordan con mucho todas las posibilidades de explicación natural, son los que resultan más difíciles de hacer «verosímiles» para el historiador. Volvamos a recordar que el historiador, en cuanto a los hechos pasados, suele depender totalmente del testimonio de las fuentes. Ahora bien, cuanto más «inverosímil» parece un relato — que de lo contrario no sería milagro —, tanto más críticamente hay

---

suelo y él conjuraba al espíritu que no volviera ya a la persona; para ello hacía mención de Salomón y pronunciaba las fórmulas de conjuro que él había compuesto. Pero como Eleázaro quería convencer a los presentes y demostrarles que poseía tal poder, colocó delante un vaso lleno de agua o una palangana y ordenó al mal espíritu que cuando abandonase a la persona lo volcara para dar a entender a los espectadores que había abandonado a la persona. Habiendo sucedido así, se hizo patente la sabiduría y penetración de Salomón...» (*Antigüedades judías* VIII, 2, 5). También de APOLONIO DE TIANA, predicador ambulante y taumaturgo helenístico (hacia 3-97 d. de J.C.) se refieren expulsiones de demonios. En todo caso, la biografía sumamente legendaria de Apolonio no se compuso hasta el 220 d. de J.C. En P. FIEBIG (cf. nota 4), p. 86 s, se puede leer también cómo APOLONIO curó en Atenas a un muchacho poseso, que se hizo luego su discípulo (*Vita Apoll.* IV, 20).

que buscar algo que lo acredite. Por lo menos, así lo exige la ciencia. Pero el hombre antiguo no parece en general haber tenido el milagro por algo tan extraordinario. Evidentemente, no hay nada que nos impida prestar fe a los relatos de los evangelios. Pero esta confianza en la seguridad histórica de los milagros evangélicos presupone tal dosis de buena voluntad, que una fundamentación moderna de la fe debería más bien en este caso no hablar de «hechos históricos demostrados objetivamente». Menos convincente sería todavía deducir la divinidad de Jesús de las resurrecciones de muertos y de los milagros sobre la naturaleza. ¿No se refieren de Moisés y de los profetas hechos semejantes y todavía más asombrosos? Por ello opinamos nosotros que el camino inverso es más leal y promete mayores resultados. Quien por razón de la singular pretensión de Jesús, de sus irrefragables curaciones de enfermos y posesos, haya alcanzado la fe en su poder divino, no hallará la menor dificultad para creerle también capaz de resurrecciones de muertos y de milagros sobre la naturaleza. El Hijo eterno de Dios, el Señor de la creación, de la vida y de la muerte, revela en ellos su gloria a los discípulos creyentes (Jn 2, 11).

FRANZ JOSEPH SCHIERSE

Resumen.

1. El gran número de relatos evangélicos de milagros sería inexplicable si no estuvieran apoyados por hechos correspondientes en la vida de Jesús. Un Jesús despojado de todo lo maravilloso, no es histórico.

2. En comparación con las historias helenísticas y rabínicas, los milagros de Jesús están bien acreditados.

3. Las historias helenísticas y apócrifas pertenecen en gran parte a la literatura amena. En ellas se muestra cierta predilección por rasgos de encantamiento, mágicos y hasta ridículamente cómicos. En cambio, en los relatos neotestamentarios se expresa la absoluta seriedad de un Dios que sabe de la perdición y salvación del hombre.

4. A los evangelistas no les preocupa el milagro en cuanto tal, sino la persona de Jesús y su mensaje. Los milagros visibles hacen perceptible el milagro de fe de la gracia divina. Por eso faltan casi totalmente los milagros punitivos tan frecuentes en el AT y en la antigüedad.

TESIS XXV

La fe en la resurrección del Crucificado se basa en seguros fundamentos históricos

Que Jesucristo, el Crucificado, resucitó, es el fundamento en que se apoya y de que depende la fe cristiana. Sin esta fe no se puede ser cristiano. Al hombre que piensa se le plantea la cuestión de si esta fe está, por decirlo así, suspendida en el aire o si se la puede justificar racionalmente. Desde luego hay que reconocer que la fe debe seguir siendo fe, con toda su dureza y con todo el sacrificio del espíritu que al fin y al cabo exige la fe. Mas, por otra parte, tratándose precisamente de un punto tan importante, la razón aguarda que se le tienda algún puente. ¿Qué decir, pues, de la resurrección de Jesús?

Por lo pronto, hay que preguntar: ¿Es realmente la resurrección de Jesús un acontecimiento histórico? Y ¿en qué sentido lo es? ¿Se halla este suceso en el mismo plano, por ejemplo, que la crucifixión de Jesús? ¿Se la puede medir con la misma medida histórica? Tal sería el caso si la resurrección del Señor hubiera ocurrido a la vista de todos, ante numerosos testigos y hubiera sido referida con detalles dignos de crédito y descritos con exactitud. Mas el testimonio del NT no reúne tales condiciones.

Ni siquiera Mateo, que presta más atención a los acontecimientos y a las circunstancias accesorias, refiere nada del hecho mismo de la resurrección de Jesús y de la salida del sepulcro (Mt 28, 1-8). Lo cual quiere decir que el hecho de la resurrección no fue presenciado por testigos oculares, sino que sucedió en secreto, en el silencio y misterio de la noche. Ni ojo humano lo vio ni oído humano lo oyó. Todos, desde los apóstoles y los

primeros cristianos hasta nosotros, tienen sencillamente que creerlo. Ni se puede tampoco esperar un apoyo histórico que se añada al testimonio del Nuevo Testamento.

Así pues, la resurrección se distingue radicalmente de todos los demás acontecimientos de la vida terrestre de Jesús. Es el comienzo de un modo nuevo, glorioso y celestial de existir, que sólo es accesible a los ojos de la fe. Si Jesús hubiese retornado a su vida anterior, como admitimos en el caso de Lázaro o del hijo de la viuda de Naím, hubieran debido verlo incluso sus enemigos. Mas para el juicio del mundo Jesús siguió muerto. Sólo a los discípulos apareció el Resucitado revelándoseles como Hijo de Dios. Sin embargo, sería un error borrar de la historia terrena el acontecimiento de la Pascua y relegarlo a la esfera incontrolable de la fantasía creyente. La fe pascual no es un «mito», sino confesión de una realidad, de la realidad de Dios que actúa en el tiempo y el espacio. En un tiempo bien determinado, el tercer día después de la muerte en la cruz, en un lugar bien determinado, en el sepulcro roqueño junto al Calvario, resucitó Dios de la muerte y elevó a sí a un hombre determinado, Jesús de Nazaret. Que Dios obró realmente así en Jesús, condenado y crucificado, es algo que sólo lo sabe la fe cristiana. Pero esta nuestra fe puede apoyarse en hechos históricos seguros, mientras que la incredulidad se refugia en conjeturas indemostradas.

Divergencia de opiniones.

Desde el comienzo del cristianismo hasta nuestros días se han librado violentos combates en torno a la efectividad del hecho de la resurrección y su verdadera inteligencia. Vamos a mencionar algunas de las opiniones contrarias:

Teorías antiguas. Las calumniosas opiniones de judíos y adversarios del cristianismo en la antigüedad, según las cuales los discípulos habrían sustraído el cadáver de Jesús engañando deliberadamente, fueron desempolvadas de nuevo en el racionalismo a partir de REIMARUS (1694-1768). Estas tesis y la otra que pretendía que Jesús había muerto sólo aparentemente (G. PAULUS),

las ha enjuiciado ya y demostrado insostenibles D. F. STRAUSS. Sobre esto no necesitamos gastar más palabras.

Teoría de las visiones subjetivas. En el racionalismo, hostil al milagro, se afirma que las apariciones del Resucitado eran imaginaciones subjetivas, ilusiones de los sentidos o alucinaciones de los discípulos: representaciones de una resurrección meramente espiritual en el corazón de la comunidad (STRAUSS), resultado de una intensa excitación psíquica y nerviosa, engendro de una fantasía descarriada (RENAN).

Teoría de las visiones objetivas. Según esta teoría los discípulos no fueron víctima de visiones subjetivas, sino vieron algo objetivamente real, una aparición luminosa que luego adoptó para ellos la figura de Jesús (SCHENKEL). O que Jesús apareció realmente a los discípulos, pero únicamente en su forma de existencia celestial, tal como lo vio Pablo. Lo cual no impide que el cadáver permaneciera en el sepulcro (KÜMMEL).

Interpretación existencial. Según ésta, la resurrección no fue un hecho histórico, sino únicamente expresión de que la cruz de Cristo era un acontecimiento salvífico, y por cierto el decisivo. Lo importante no es que Cristo resucitara, sino que sea *para mí* el Resucitado (BULTMANN). En este sentido, la concreción de lo histórico se volatiliza convirtiéndose en mero significado.

Prueba.

1. *Testimonio de los apóstoles.* El primer hecho históricamente tangible relativo a la resurrección es para nosotros el testimonio de los apóstoles.

Esto tiene aplicación en general, puesto que los escritos del NT son en primera línea testimonios (de fe; cf. *tesis XX).* Pero aquí se aplica de un modo particular, ya que los apóstoles se presentaron especialmente como *testigos de la resurrección de Jesús.* En la elección del apóstol Matías habla así san Pedro a la asamblea: «Ahora, pues, conviene que de todos los varones que nos han acompañado todo el tiempo en que vivió entre nosotros el Señor Jesús, a partir del bautismo de Juan hasta el día en que

fue tomado de entre nosotros, uno de ellos sea testigo con nosotros de su resurrección» (Act 1, 21 s). El apóstol debía haber experimentado como testigo ocular todo el tiempo de la actividad mesiánica, pero esto al objeto del testimonio de la resurrección, como testigo de la resurrección. Testigo de la resurrección es la definición más concisa del apóstol.

Este testimonio lo dieron los Apóstoles hasta la *entrega de su propia vida.* El núcleo de la predicación de Pedro en pentecostés reza así: «A este Jesús lo resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos» (Act 2, 32). Después de la curación del tullido de nacimiento, el mismo Pedro interpela así a los judíos: «Pedisteis la muerte para el autor de la vida, a quien Dios resucitó de entre los muertos, de lo cual nosotros somos testigos» (Act 3, 15; cf. 5, 32; 10, 40 s). La calidad de testigo de la resurrección es el todo del apostolado, incluso para san Pablo, que no había asistido personalmente a la actividad mesiánica de Jesús. Aun cuando le faltaba esto, sin embargo, era un testigo perfectamente válido, reconocido por los apóstoles de la primera hora, del Señor resucitado y glorificado, que se le había aparecido cerca de Damasco [1]. Para él, su propia vocación y la fe de los cristianos depende de este testimonio, de modo que sin él una y otra serían vanas: «Y si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación. Vana es vuestra fe. Seremos falsos testigos de Dios, porque contra Dios testificamos que ha resucitado a Cristo, a quien no resucitó...» (1 Cor 15, 14 s). De estas palabras resulta hasta qué punto depende de este testimonio la entera existencia de una vida transformada y nueva, y cómo quedaría destruida si se demostrara su falsedad.

El testimonio de los apóstoles tiene dos causas que lo motivan. Una es exterior y consiste en las *apariciones* y en el hecho del sepulcro vacío; la otra es interior y se debe a la fe. De estas dos causas vamos a tratar en las consideraciones que siguen.

2. *Las razones externas del testimonio apostólico.* El motivo decisivo para creer que Jesús vivía resultó de las múltiples

---

1. Cf. Gál, 1, 10-2, 10.

apariciones del Resucitado. Los relatos de los cuatro evangelios, de los Hechos de los Apóstoles y del apóstol Pablo se reúnen para formar el testimonio de conjunto: «Durante cuarenta días» (Act 1, 3) desde el tercero después de su muerte se mostró Jesús vivo a los apóstoles. También mujeres le vieron, como María Magdalena (Mc 16, 9; Jn 20, 11-18) y «la otra» María (Mt 28, 9 s). Sin embargo, la principal fuerza probativa se atribuye a las apariciones. La lista más antigua de estas apariciones, que se remonta a una tradición primitiva de la Iglesia jerosolimitana, se halla en san Pablo: «Pues a la verdad os he transmitido, en primer lugar, lo que yo mismo he recibido, que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, y que se apareció a Cefas, luego a los doce. Después se apareció una vez a más de quinientos hermanos, de los cuales muchos viven todavía, y algunos murieron; luego se apareció a Santiago, luego a todos los apóstoles; y después de todos, como a un aborto, se me apareció también a mí» (1 Cor 15, 3-8). Estas frases se escribieron hacia el año 56, treinta años apenas desde la muerte de Jesús. La mayoría de los hombres mencionados vivían todavía, y cada cual podía convencerse cerca de ellos de la verdad de la afirmación.

Los diferentes *relatos* de las apariciones difieren parcialmente entre sí, pero coinciden en puntos esenciales. Éstos son los siguientes: El Aparecido se manifiesta en plena *realidad.* No aparece como un fantasma incorpóreo, sino como una figura experimentable con los sentidos. No obstante, su «cuerpo» no es de condición terrestre normal, sino supraterrestre y misteriosa: atraviesa las puertas, viene de repente y desaparece. Pero el Aparecido habla también, camina con los discípulos de Emaús, parte el pan. Todo esto sucede no sólo para que le reconozcan, sino también para que le *reconozcan* como su Maestro de antes: «¡Es el Señor!» (Jn 21, 7). Las aserciones de los relatos sobre la corporeidad son muy variadas, a veces fuertemente realistas y no fáciles de interpretar, aunque coinciden en el fin común: es *realmente* Jesús mismo el que de repente está allí presente [2].

---

2. En este sentido es también de especial valor el testimonio de Pablo en

Además, los discípulos *dudan* de la realidad de lo que ven. Es casi normal mencionar esta duda; no se deciden a creer inmediatamente y con prontitud. Casi siempre se requieren recursos o pruebas adicionales para identificarlo, como el comer ante sus ojos o el tocar las llagas. «¿Por qué os turbáis y por qué suben a vuestro corazón esos pensamientos? Ved mis manos y mis pies, que *yo soy*. Palpadme y ved, que el espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo» (Lc 24, 38 s). Así, estos hombres llenos de sentido común podrán más tarde decir con buena conciencia que sólo anuncian «lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos» (1 Jn 1, 1).

Añádase que las apariciones *despertaron la fe* de los testigos. Son propiamente los hechos que motivan la fe. En el pasaje mencionado de 1 Cor 15, 3-8 sólo se citan como pruebas apariciones, no el sepulcro vacío, ni una vivencia interna o una inspiración o revelación repentina [3].

Finalmente, el encuentro con el Señor resucitado es para los apóstoles un *misterio divino*. Tiemblan y quedan atemorizados; la proximidad de la gloria divina les hace estremecer. Cuando el Señor se presenta en medio de ellos, le rodea una soberanía y una dignidad inaccesible. No es, sin más, el mismo de antes; a primera vista no le reconocen. Al igual que el hecho mismo de la resurrección, sus apariciones están envueltas en una atmósfera de misterio supraterrestre. También esta experiencia, que halla expresión en los relatos, pertenece a la esencia del testimonio pascual. Contribuye asimismo a explicar el extraño carácter de rápido esbozo y los rasgos divergentes de los diferentes relatos. Es que en realidad no se trata de un acontecimiento histórico como *otro cualquiera,* sino de un inconcebible prodigio del poder divino.

Como segunda «razón externa», debe mencionarse el *sepul-*

1 Cor 15, dado que el Apóstol quiere convencer a los corintios precisamente de la resurrección real de los muertos, no ya únicamente de una pervivencia del alma después de la muerte. Para este dogma de fe considera la resurrección corporal de Cristo como la prueba decisiva.

3. Cf., sin embargo, como única excepción, Jn 20, 8.

cro vacío. En la tradición de la Escritura se atestigua inequívocamente que el sepulcro en que había sido puesto Jesús apareció vacío la mañana del tercer día. Tomado separadamente, este hecho no hubiera tenido gran fuerza de testimonio, pero sí la tiene en conexión con las apariciones: este hecho completa y apoya el testimonio de las apariciones. En los relatos se destacan dos momentos:

El cadáver de Jesús fue *realmente sepultado*. Pablo recibió ya esto como tradición de la comunidad primitiva y menciona expresamente, junto con la crucifixión, la resurrección y las apariciones, el hecho del sepelio (1 Cor 15, 3). El cadáver de Jesús no fue a parar a Dios sabe dónde ni quedó abandonado en el patíbulo. Todos los detalles que se refieren por extenso después de la crucifixión revelan especial interés en describir exactamente la permanencia del cadáver, su real inhumación: un miembro del consejo llamado por su nombre (José de Arimatea), solicita y obtiene de Pilato el cadáver, que es llevado por él a un sepulcro cavado en la roca, a cuya entrada se hace rodar una piedra. Hay testigos que presencian el hecho: «María Magdalena y María, la madre de José, miraban dónde se le ponía» (Mc 15, 47; cf. Lc 23, 55). Juan indica todavía más exactamente las circunstancias (Jn 19, 41 s).

No obstante, la mañana del tercer día apareció el *sepulcro vacío*. Unánimemente se relata que la piedra no estaba ya delante del sepulcro, que estaba vacío el lugar donde se había depositado el cadáver y que sólo se veían en él los lienzos y las ataduras. Primeramente es observado esto por las mujeres que se habían dirigido de mañana al sepulcro. Regresan y lo anuncian a los discípulos: «Pero a ellos les parecieron desatinos tales relatos y no los creyeron. Pero Pedro se levantó y corrió al monumento, e inclinándose vio sólo los lienzos...» (Lc 24, 11 s; cf. Jn 20, 1-10).

Sería ocioso discutir sobre la posibilidad o verosimilitud histórica de datos particulares y refutar acusaciones que no tardaron en formularse («los discípulos han robado secretamente el cadáver»): los apóstoles confiesan haber visto el sepulcro vacío, como también confiesan haber visto al mismo Resucitado. Y esta *ex-*

periencia la incluyeron en su *testimonio*. Con esto el hecho del «sepulcro vacío» adquiere el rango y la calidad de testimonio apostólico.

3. *La razón interna: la fe de los apóstoles*. Los hechos externos y visibles confirieron al testimonio apostólico su fundamento, pero no su *fuerza* y su *eficacia*. Estos hombres no son testigos de un suceso cualquiera al que han asistido, como los testigos de un accidente de automóvil. No debían sólo *dar testimonio*, sino *convencer*, no referir hechos escuetos, sino despertar la fe. Para ello tenían que comenzar ellos mismos por creer.

También Judas había visto anteriormente los milagros, pero no había creído. Tomás no se dejó convencer por las narraciones de los otros, sino que él mismo quiso «ver» y «tocar» (Jn 20, 25). Las primeras relaciones de las mujeres las tuvieron los discípulos por desatinos (Lc 24, 11). Cuando aparece Jesús tiemblan y creen ver un fantasma (Lc 24, 37). Mateo dice en su relato de la aparición que «algunos dudaron» (Mt 28, 17), y Marcos, en su capítulo adicional, que al principio los discípulos «no creían» (Mc 16, 11-14).

Los apóstoles no fueron embaucados, sino que ellos mismos hubieron de llegar con trabajo a la fe. Su testimonio es testimonio de fe. Los hechos externos de las apariciones y del sepulcro vacío no produjeron la fe necesariamente y a la fuerza, sino la sugirieron y la facilitaron. Sólo lentamente y con resistencia la alcanzaron, y no todos a la vez, sino cada uno personalmente y por propia convicción. Sin embargo, todos llegaron a una fe sólida e inquebrantable como una roca.

La relación entre las razones externas e internas del testimonio apostólico se puede expresar teológicamente en la forma siguiente: el *testimonio* apostólico de la resurrección de Jesús es *informado internamente* por la *fe* de los apóstoles en la resurrección. Esta fe fue preparada, apoyada y fortalecida por los *hechos externos*. Ambos elementos deben ir unidos y no se pueden separar: el testimonio no es testimonio escueto (objetivo) de los hechos, ni mero testimonio interno (subjetivo) de la conciencia, sino ambas cosas a la vez.

También su fe es un milagro operado por Dios, pero se apoya en un sólido fundamento natural.

Solución de las dificultades.

1. De lo dicho resulta que son insostenibles las tentativas naturales de explicar la fe en la resurrección y las apariciones. Sólo una concepción debería precisarse con mayor exactitud: la teoría de las *visiones objetivas.* En cuanto que en ella se niega la efectividad de la resurrección, se deja el cadáver de Jesús en el sepulcro o por apariciones se entiende únicamente un efecto vago de luz y no al Señor mismo, la teoría es insuficiente e inadmisible. Sin embargo, las apariciones se pueden considerar como visiones objetivas en cuanto que es realmente el Señor el que les «aparece». Para ser captado por los sentidos humanos debe hacerse visible, como dice san Pedro: «Dios le dio hacerse visible» (Act 10, 40). Durante los cuarenta días no convivió el Resucitado con los apóstoles como antes, sino que algunas veces se hizo presente entre ellos hasta que se consolidara su fe, pero precisamente sólo en este período limitado.

2. Finalmente, la moderna *interpretación existencial* sustrae a la fe su base histórica. Desde los primeros comienzos la fe en la resurrección fue siempre fe en un sucedido histórico. Si se renuncia a esto, se desobedece al testimonio apostólico y su consignación en la Sagrada Escritura y se corre peligro de enrarecer la fe en forma idealista.

Por la resurrección de Jesús entiende la fe de la Iglesia un *hecho histórico real.* Pese a algunas oscuridades y problemas, en la tradición del NT están absolutamente asegurados los hechos esenciales del testimonio de la resurrección. Con ello queda demostrado que la fe en la resurrección del Crucificado reposa sobre seguros fundamentos históricos.

Por otra parte, ha aparecido claro que, no obstante esta espléndida testificación, la *fe* es insustituible e indemostrable. El misterio salvífico central de la doctrina cristiana queda en de-

finitiva fuera del alcance de la razón. Para los apóstoles como para nosotros persiste la exigencia de un corazón abierto y de una audaz iniciativa de la fe, la cual, al igual que la resurrección misma, es un milagro y misterio divino.

WOLFGANG TRILLING

Resumen.

La fe de la Iglesia y la tradición del NT entiende por resurrección del Crucificado un acontecimiento histórico en sentido estricto. El hecho, sin embargo, no es demostrable, sino que únicamente es accesible a la fe, pero se basa en un amplio y sólido fundamento, en primer lugar en el testimonio inequívoco de los apóstoles. Su propia fe en la resurrección fue suscitada en primer lugar por múltiples apariciones y luego por el hecho del sepulcro vacío. Los relatos pascuales del NT atestiguan que la fe de los apóstoles no fue aceptada a la ligera, sino se logró laboriosamente, contra múltiples dudas, tras largo titubeo y a base de convicción personal. Si bien la resurrección es por su misma naturaleza un milagro y un misterio impenterable, sin embargo, está apoyada por un cúmulo de hechos históricamente ciertos que no admiten otra explicación que la resurrección real del Señor crucificado.

TESIS XXVI

En el anuncio apostólico del Nuevo Testamento entramos en contacto con Cristo viviente

En las tesis precedentes sólo se han expuesto hechos de la vida y obra de Jesús que se pueden afirmar con exactitud histórica. Ha aparecido claro que esto es mucho menos de lo que poseemos y reconocemos en nuestra conciencia de fe. Ahora hay que preguntar: ¿De qué autoridad gozan las aserciones del NT que no se pueden establecer con tanta certeza histórica? ¿Es admirable para nuestra fe únicamente lo que anunció el mismo Jesús histórico? ¿O existe un vínculo que reúne entre sí todos los textos del NT y los da a conocer como obligatorio? La doctrina de la Iglesia nos dice: Este vínculo es la *inspiración,* la virtud del Espíritu Santo que obra en los escritores humanos. Aquí ocurre preguntar si esta unidad del Nuevo Testamento realizada por la inspiración se puede en cierto modo demostrar desde abajo, por la razón y con razones de la inteligencia.

Divergencia de opiniones.

La «helenización» del mensaje de Cristo. Se dice que el anuncio de Jesús fue falseado por el entremezclamiento de ideas griegas. Que del profeta Jesús se hizo ya en los primeros tiempos el *Kyrios* (=Señor). Que Pablo, en particular, no conoce a Jesús «según la carne», sino «según el espíritu», como un ser celestial al que la comunidad venera en el culto. Que, finalmente, san Juan hizo de Jesús una figura gnóstica de Redentor (W. BOUSSET y la antigua escuela de historia de las religiones;

H. J. SCHOEPS y muchos investigadores judíos; R. BULTMANN y su escuela).

La «judaización» del mensaje de Cristo. Esta tendencia defiende el extremo opuesto. Según ella el mensaje de Jesús fue falsificado por la conservación o nueva introducción de concepciones legalistas judías. Se dice que Jesús repudió la ley mosaica y el espíritu legalista, pero que la Iglesia judeocristiana convirtió de nuevo en «ley» la doctrina de Jesús. Serían testimonios típicos de este proceso la carta de Santiago y el evangelio de san Mateo (la teoría tiene su principal representante en E. STAUFFER).

Prueba.

Todas las tesis de la parte bíblica anterior están animadas por una idea directriz: la convicción de que los escritos del NT son en primer lugar testimonios de fe y sólo después documentos históricos. Ahora se trata de captar esta idea en forma más vigorosa: los escritos del NT son en realidad testimonios apostólicos de fe. La interna unidad y autoridad del NT se basa en su apostolicidad, en su carácter apostólico. Por esta razón debemos preguntar por la índole particular y la estructura del anuncio apostólico. Con esto aparecerá claro que aquí se nos presenta el Señor vivo en forma especialmente poderosa, a saber, como tema de la predicación apostólica y como *Señor* del apostolado.

I. *El tema de la predicación apostólica.* ¿Qué predicaron los apóstoles después de pentecostés? ¿Existe para ellos un tema dominante, algo así como para Jesús lo era el «reino de Dios»? Para responder a esta pregunta habría que consultar a fondo el NT entero; aquí vamos a tomar como punto de partida algunos de los testimonios más antiguos: los discursos de Pedro en los Hechos de los Apóstoles.

Los *discursos de Pedro* (Act 2, 14-36; 3, 12-26; 4, 8-12; 5, 29-32; 10, 34-43) tienen en el estilo y en el curso de las ideas un carácter arcaico primitivo. En ellos topamos con los pensamientos más antiguos procedentes de la primitiva comunidad de Jerusalén. ¿Qué se desprende de esta predicación?

1. Jesús es el Mesías. El apóstol Pedro proclama que, mediante la *resurrección* del Crucificado, aquel Jesús de Nazaret fue confirmado y establecido como Mesías por Dios. Anteriormente había quedado en el aire la cuestión del Mesías, incluso había sido resuelta negativamente. Ahora ha hablado Dios mismo; ahora con su poder ha resucitado al muerto y se ha declarado en su favor: «El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús, a quien vosotros habéis dado muerte suspendiéndole de un madero» (Act 5, 30). Tampoco los discípulos habían llegado aún a una fe sólida. Ahora es como si les cayeran escamas de los ojos: todo lo que habían predicho los profetas y Jesús mismo había anunciado, ahora se les ha demostrado verdadero.

2. Jesús, el Mesías, es el Señor. Dios no sólo ha confirmado la vocación mesiánica, sino que además ha *exaltado* a su diestra al Mesías Jesús. «A éste le ha levantado Dios a su diestra por Príncipe y Salvador, para dar a Israel penitencia y la remisión de los pecados» (Act 5, 31). Jesús, el Servidor obediente [1], ha sido recibido en la gloria de Dios y sentado en el puesto de honor «a la diestra de Dios». Dios le ha transmitido su poder y su autoridad de gobierno, constituyéndolo así en *Kyrios* [2], en Señor. «Tenga, pues, por cierto toda la casa de Israel que Dios le ha hecho Señor y Cristo a este Jesús, a quien vosotros habéis crucificado» (Act 2, 36). En forma especial es Él el *Señor* de su joven *Iglesia,* a la que colma inmediatamente de los dones divinos que habían sido prometidos: «Exaltado a la diestra de Dios y recibida del Padre la promesa del Espíritu Santo, le derramó según vosotros veis y oís» (Act 2, 33). Con esto confiesa Pedro que la obra apostólica de la predicación con los signos maravillosos que la acompañan, no procede de propia virtud, sino del *Kyrios,* Cristo exaltado.

3. Jesús, el Mesías, es el juez. Al conferir Dios a su Mesías

---

1. El título «Servidor», que hallamos en Act 3, 13.26; 4, 27.30, aparece sólo en estos discursos de Pedro y remite a un estadio primitivo de evolución de la confesión de Cristo.

2. El título *Kyrios* no pasó del uso cultural helenístico al mensaje de Cristo, sino que procede del ámbito palestino; cf. O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments,* Tubinga 1957, p. 200 ss.

la función soberana del *Kyrios,* le ha constituido también en juez de los últimos tiempos. Esta aserción última y la más grandiosa sobre el «Servidor Jesús» resucitado, es al mismo tiempo la aceptación creyente de lo que antes Jesús había anunciado de sí mismo: «Veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo» (Mc 14, 62). Esto lo anuncia ahora el apóstol por encargo del Señor: «Y nos ordenó predicar al pueblo y atestiguar que por Dios ha sido instituido juez de vivos y muertos» (Act 10, 42).

Todos los escritos del NT tienen, al igual que los discursos de Pedro, un tema general: *Jesús, el Cristo*[3]. Esto no podemos exponerlo aquí en detalle, pues habría que demostrarlo de cada libro en particular. En ello no significan nada los géneros literarios: ya se trate de una carta a la comunidad (Rom), de un escrito personal (Flm), de un libro de historia (Act) o de un evangelio, todos estos escritos compuestos en diferentes tiempos, por diferentes autores, en diferentes lugares y destinados a lectores muy diversos, se encuentran en este tema central. Todos quieren en primera línea anunciar la fe en Jesús, el Mesías e Hijo de Dios. Por todos los escritos del NT, desde los textos más antiguos, hasta los más recientes, pasa una línea única, y esto en tal forma que se puede observar una evolución y desarrollo ulterior de las primeras fórmulas de confesión. Incluso una forma posterior y rica de anunciar al Cristo como la del Apocalipsis, es idéntica en el fondo con el anuncio de la comunidad primitiva. El entero anuncio neotestamentario de Cristo se desarrolló partiendo de la comunidad primitiva como una flor se abre de su capullo.

De aquí resulta que el testimonio conjunto del NT es *esencialmente idéntico.* Cierto que hay diferentes tipos de este testimonio, concepciones teológicas particulares, razonamientos completamente individuales, como también tensiones y diferencias. Con razón se habla de una «teología» de san Juan, de san Pablo, de la carta a los Hebreos y de los diferentes evangelios sinópticos.

---

3. «Jesucristo» es una forma de confesión de fe, probablemente la más antigua de la cristiandad, que quiere decir: El Jesús «histórico» de Nazaret es el Mesías (en griego: *Khristos* = el Ungido, traducción del hebreo: Mesías).

El estudio científico del NT se endereza hoy día en gran parte a destacar estas diferentes formas con la mayor precisión posible y con todos sus matices. Sin embargo, precisamente así se pone de manifiesto en forma sorprendente la identidad fundamental de todos los tipos.

Existe, por tanto, una *unidad* interna de la *predicación apostólica,* y tanto de la oral como de la escrita.

II. *La unidad del apostolado.* Ahora bien, ¿en qué se funda la unidad interna de la predicación apostólica? A esto hay que responder: en la naturaleza del apostolado neotestamentario. El NT nos revela principalmente tres rasgos esenciales del apostolado.

1. El encargo de Cristo. Durante su vida terrestre impartió Jesús a los discípulos encargos misioneros (Lc 10, 1-12). Estos encargos se limitaban rigurosamente a la acción en Israel, a «las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10, 5 s). Después de la resurrección el Señor confiere el encargo de misionar «en el mundo entero», «entre todos los pueblos» (Mt 28, 19 s.; Lc 24, 47; Act 1, 8).

Pablo, que, «llamado tardíamente», no formaba parte de los testigos del «Jesús histórico», tiene que luchar por el reconocimiento de su apostolado. Su argumento decisivo en esta lucha es el hecho de haber recibido inmediatamente de Jesús el encargo relativo a «su evangelio»: «Porque os hago saber, hermanos, que el evangelio por mí predicado no es de hombres, sino por revelación de Jesucristo» (Gál 1, 11 s). Esta misión es reconocida expresamente y confirmada formalmente por los apóstoles en Jerusalén (Gál 2, 7-10). Por eso puede él invocar la unidad con los otros apóstoles: «Pues tanto yo como ellos, esto predicamos y esto habéis creído» (1 Cor 15, 11).

2. La delegación por Cristo. El ministerio apostólico está circunscrito a un círculo determinado de personas. Estos hombres reciben no sólo un encargo de predicar, sino con él también poderes especiales. En virtud de estos poderes deciden en cuestiones de doctrina, del orden interno de la Iglesia, de la repartición de los territorios de misión. El pleno reconocimiento de los

cristianos de la gentilidad y su exención de las cargas de la Ley mosaica se decide por ellos en común en un «concilio» (Act 15, 1-31). A Pablo se le da el encargo de evangelizar entre los gentiles, así como las «columnas» estaban encargadas de la evangelización de los judíos (Gál 2, 7.9).

Estos poderes se manifiestan con especial fuerza y autoridad en *Pablo*. Su doctrina, su evangelio es infaliblemente verdadero: «Pero, aunque nosotros o un ángel del cielo (!) os anunciase otro evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema» (Gál 1, 8). Con los mismos poderes decide en cuestiones de disciplina eclesiástica (por ejemplo, 1 Cor 5, 3-5; 11, 34) [4].

3. La guía por Cristo. El apostolado fue fundado y dotado de poderes por Cristo. Su *ejercicio* está ahora bajo la constante guía del Señor. Esta guía se atribuye, según el testimonio neotestamentario, o personalmente al Señor exaltado, o al Espíritu Santo por Él enviado. Ambas cosas son en concreto lo mismo, puesto que el Señor obra en el Espíritu, y el Espíritu es precisamente el «Espíritu del Señor» (2 Cor 3, 17 s).

La entera acción de los apóstoles está penetrada de la misericordiosa dirección del Señor. Esto aparece claro y tangible espe-

4. En ello obra precisamente san Pablo con una *conciencia delicada*. Podemos ver claramente cómo administró los poderes apostólicos. He aquí algunos ejemplos: La profesión de fe en el Crucificado y Resucitado la recibió de la comunidad primitiva. Así se apoya en el testimonio de los primeros apóstoles: «Pues a la verdad os he transmitido, en primer lugar, lo que yo mismo he recibido...» (1 Cor 15, 3). En 1 Cor 7 menciona claramente los diferentes «grados de certeza» de sus instrucciones. El divorcio no lo prohibe él, sino Cristo. En virtud de los poderes apostólicos (ordeno yo) publica la orden del Señor: «Cuanto a los casados, ordeno yo, no yo, sino el Señor: La mujer no se separe del marido, y de separarse, no vuelva a casarse o se reconcilie con el marido, y el marido no repudie a su mujer» (1 Cor 7, 10 s). Cuanto a las cuestiones del matrimonio mixto, no tiene instrucción expresa del Señor, sino notifica autoritativamente su sentir apostólico. Aquí habla en virtud de su ministerio exigiendo obediencia (cf. 1 Cor 7, 17). «A los demás les digo yo, no el Señor...» (1 Cor 7, 12). En cambio, por lo que hace a las vírgenes, expone su opinión privada de cristiano, dando un consejo personal sin exigir en absoluto obediencia: «Acerca de las vírgenes, no tengo precepto del Señor; pero puedo dar consejo, como quien ha obtenido del Señor la misericordia de ser digno de fe» (1 Cor 7, 25). En estos textos se percibe magníficamente la exactitud con que Pablo administraba los poderes apostólicos. No se trata de arbitrariedad ni de esclavitud a la letra, sino de una clara gradación jerárquica: vieja tradición apostólica, precepto especial del Señor, orden obligatoria en virtud de propios poderes apostólicos, y opinión privada.

cialmente en situaciones decisivas de la cristiandad primitiva: conversión de Saulo (Act 9, 1-30), bautismo del gentil Cornelio (Act 10), traslado de Pablo de Asia Menor a Macedonia (Act 16, 7-10), para sólo citar unos ejemplos.

Los tres rasgos esenciales del apostolado muestran que Cristo vivo se nos presenta aquí en forma especial y única. La *vocación* es única y sólo es otorgada a estos hombres elegidos por Jesús. Jesucristo es quien confiere *poderes* especiales a estos hombres. Él es sobre todo quien los dirige y sustenta internamente toda su acción (cf. Act 1, 8; Jn 16, 12 s). Sin esta proximidad de Cristo, resulta absolutamente incomprensible la vida y acción de los apóstoles. Sobre todo, sin esta proximidad se habría pronto desfigurado y fragmentado el mensaje, y no se habría logrado la unidad de la joven Iglesia. Cristo mismo es quien dio al apostolado su índole característica y quien actúa en forma singular en el ministerio apostólico. Sólo así vino la Iglesia primitiva a ser Iglesia apostólica.

Todo esto no se puede demostrar «históricamente». Pero se puede prestar oído al autotestimonio de los documentos apostólicos y reconocerlo. Este reconocimiento es facilitado por la calidad singular del testimonio apostólico y por la credibilidad subjetiva de los testigos.

III. *La unidad entre predicación apostólica y Sagrada Escritura.* Ahora hay que preguntar: ¿Qué significan para nuestra inteligencia del NT estos dos puntos: el tema de Cristo de la predicación apostólica y la acción de Cristo en el apostolado?

1. Los libros del NT son *palabra apostólica.* No hay separación entre la *predicación oral* de los apóstoles y los *escritos* del NT. No sabemos cuál era el tenor exacto de un sermón de los apóstoles, pero sí cuál era el contenido esencial de todos sus sermones. Así se puede decir: El conjunto de los escritos del NT, por razón de su *contenido esencial,* son la predicación apostólica en su forma literaria. En cuanto los escritos neotestamentarios son trascripción de la predicación apostólica, participan de la *singularidad* del ministerio apostólico. Esta afirmación se puede hacer patente en la misma forma que la índole particular del

apostolado, a saber, desde dentro, por los escritos mismos. En este sentido tiene especial valor el ejemplo del apóstol Pablo: lo que por razón de un precepto del Señor y en virtud de la autoridad apostólica *escribe* a una comunidad, tiene la misma fuerza de obligar que su instrucción oral.

Sobre todo los relatos de los evangelios tienen el valor de predicación apostólica aun en los casos en que el exegeta moderno llega a otros resultados históricos. Hay palabras de los sinópticos que no fueron proferidas por Jesús tal como son transmitidas, y las hay que son transmitidas diversamente por cada uno de los cuatro evangelios. Especialmente el evangelio de san Juan no reproduce el estilo originario de las palabras de Jesús *(tesis XX, XXII).* Dentro de los evangelios se dan divergencias y contradicciones que en parte no es posible eliminar y que en parte sólo se pueden explicar por la elección de una determinada forma de exposición.

¿Qué ha de tener aquí valor normativo, una palabra de Jesús en la redacción de Mt, Mc, Lc o en la de Jn? Sobre esto no toca a los exegetas decir la última palabra. Para la fe de la Iglesia no importa sólo lo que la docta investigación de la Escritura ha demostrado impecablemente ser *ipsissima vox Iesu,* sus palabras mismísimas y seguramente auténticas, sino que cada uno de los evangelios y cada palabra o hecho en ellos referido es predicación apostólica. Como tales todos ellos tienen por principio la misma dignidad que la predicación oral de los apóstoles y reclaman por tanto respeto y obediencia.

2. Los libros del NT son palabra apostólica proferida *con plenos poderes.* En nuestro contexto tiene esto especial importancia para los evangelios. En los poderes del apostolado se funda también la *libertad frente a la tradición sobre Jesús.* Los hechos y palabras de Jesús y todos los acontecimientos con él relacionados son reanunciados después de pentecostés como propia palabra apostólica. Las instrucciones de Jesús son asumidas para la nueva situación postpascual, en parte son modificadas y presentadas en forma autoritativa en virtud de los poderes apostólicos. Tal libertad frente a la tradición no es aturdimiento, falta de

conciencia histórica, gusto privado y, menos, arbitrariedad. Los poderes de los apóstoles incluyen más bien sujeción y libertad. Así pues, no poseemos los evangelios en otra forma que en esta «apostólica». Sólo a posteriori es posible, con medios científicos, reconstruir situaciones históricas partiendo de lo transmitido por tradición, preguntar por la posible forma originaria de las palabras del Señor, captar históricamente los acontecimientos. Pero todos éstos son procesos meramente científicos, que sólo en segunda línea afectan a las cuestiones de la fe y de la obligatoriedad.

3. La *autoridad del canon* está fundada en la predicación apostólica. En el período de formación del canon, el criterio para establecer el «auténtico» carácter de revelación de un escrito, era su origen apostólico. La mayoría de los libros poseyeron desde un principio indiscutiblemente este carácter, en algunos de ellos comenzó a impugnarse ya en fecha temprana (Heb, Ap). Otros libros se consideraron compuestos por discípulos de los apóstoles (Mc, Lc). Actualmente la investigación moderna afirma con buenas razones que, por ejemplo, la segunda carta de san Pedro no debió ser escrita por el apóstol. Algo análogo se aplica a otros libros del Nuevo Tetsamento. ¿No deberán, pues, tales libros ser tenidos por apostólicos? Para responder debidamente a tal cuestión, hay que tener en cuenta que la «apostolicidad» no depende sólo de la atribución a un autor, sino de la calidad singular de la predicación apostólica, y también de la pertenencia intrínseca y extrínseca de un escrito al período de la Iglesia apostólica, de la Iglesia primitiva. Este período de fundación se distingue como tal de todos los tiempos posteriores y tiene una importancia determinante y ejemplar para el tiempo entero de la Iglesia. Está marcado desde dentro por su apostolicidad. Así todos los escritos del canon que pertenecen a este período, son «apostólicos», aunque no todos hayan sido escritos por un apóstol.

La palabra apostólica tiene un rango superior al de *todos los demás escritos* de autores eclesiásticos. Junto con la literatura neotestamentaria y posteriormente a ella sugrió un sinnúmero de libros cristianos, algunos de los cuales trataban de completar a su

manera la tradición sumamente incompleta de Jesús y de los apóstoles [5], mientras que otros servían para satisfacer las variadas necesidades de la vida comunitaria (los escritos cristianos de los primeros padres). Los dos grupos los ha excluido la Iglesia de su canon, si bien estuvo vacilante el juicio sobre la canonicidad de algunos de ellos (el *Pastor* de Hermas, el Apocalipsis de Pedro). Especial dificultad ofrecía la decisión cuando los libros circulaban bajo el nombre de un apóstol (Actas de Pablo, evangelio de Pedro, carta de san Pablo a los Laodicenses). En tales casos el criterio de la Iglesia no podía ser sólo el *nombre* de un apóstol mencionado como autor, sino (aparte de la dirección del Espíritu Santo) el descubrimiento de su *intrínseco* carácter *apostólico* y de su pertenencia a la primitiva Iglesia apostólica.

El juicio de la Iglesia acerca de los apócrifos está recibiendo espléndida confirmación de la investigación moderna: ni un solo investigador, aunque no sea católico, reconocería como «canónico» por *razón de su calidad interna a ninguno de estos escritos.* Algo parecido se puede decir de los escritos cristianos de los primeros padres. Aun cuando su nivel estilístico y cultural sea superior al de más de un escritor neotestamentario, como, por ejemplo, la primera carta de Clemente comparada con la carta de Santiago, les falta esta especial cualidad de testimonio apostólico [6]. Esto se puede demostrar también con seguridad por los textos mismos.

WOLFGANG TRILLING

Resumen.

No obstante, todas las diferencias y discrepancias en la tradición de los escritos neotestamentarios, el entero NT posee verdadera autoridad por lo que hace a la fe de la Iglesia. Esta característica valoración y autoridad se basa en la característica y

---

5. Los apócrifos; cf. *tesis XX*, nota 1.

6. El caso de la 1.ª carta de Clemente es, además, interesante por tratarse de un escrito del obispo de Roma, de un papa por tanto, según la fe eclesiástica. No obstante, no se le confirió el honor de la inclusión en el canon.

singular institución del apostolado. En el apostolado actúa, según el propio testimonio de los apóstoles, en forma especial y única el Señor glorificado: El Señor glorificado es el tema dominante de la predicación apostólica y, por tanto, de los escritos neotestamentarios. Él es, además, el Señor del apostolado, del que procede el encargo, los poderes especiales y la constante guía del misterio. El conjunto del NT constituye la transcripción escrita de la predicación. Ambas cosas, la predicación oral y la redacción por escrito, pertenecen esencialmente al período de fundación de la Iglesia, a la era apostólica. En este período recibieron el mensaje cristiano y la vida de la Iglesia su impronta decisiva y con ella su valor normativo para todos los tiempos.

TESIS XXVII

En la fe confesamos a Jesucristo y su evangelio, que Él nos reveló en nombre del Padre

En las tesis que preceden, la cuestión acerca de la última razón y sentido del mundo se ha precisado en la cuestión acerca de Jesucristo, que apareció en el mundo como «único y último revelador de Dios» *(tesis XXIII)*. En la predicación de la Iglesia apostólica se nos presenta Cristo vivo *(tesis XXVI)*. Ahora preguntamos cómo se efectúa más en concreto este encuentro con Cristo del hombre particular, es decir, de cada uno de nosotros. Este encuentro es evidentemente de índole muy especial. La Sagrada Escritura le da el nombre de *fe*. Mucho, o todo, depende de que el hombre comprenda lo que se entiende por esta *fe* y lo que con ella se exige.

Conceptos.

En el lenguaje cotidiano se designa con términos de *creer,* contrariamente a *saber,* todo lo que no conocemos clara e inequívocamente, sea que lo conjeturemos por algunos indicios («creo que pronto va a llover»), sea que con ello tratemos de ponernos en relación con esa otra esfera de la vida que no conocemos claramente, pero que un sentimiento, o presentimiento, nos induce a abrazar y que determina nuestra ideología («Creo en lo bueno en el hombre»). Conocemos también otra forma de creencia que no se produce por conjetura de un estado de cosas, sino por el testimonio de otra parte. Tal sucede, por ejemplo, en la comprensión del mundo por el niño, que deriva casi todo lo que sabe

porque acepta con credulidad las explicaciones de padres y maestros. En el transcurso de nuestras consideraciones veremos que este modo de creer puede ofrecernos un modelo subsidiario para comprender la fe sobrenatural, mientras que la forma primeramente mencionada desvía más bien de la fe cristiana y la oscurece.

Divergencia de opiniones.

Desde los comienzos de la teología cristiana no han cesado las polémicas sobre la naturaleza de la fe cristiana. Si se quiere esbozar en forma un tanto simplificada el principal punto en litigio, podemos decir que la cuestión versó siempre sobre la semejanza o desemejanza entre el acto de fe y el resto del conocimiento humano; con otras palabras: se pregunta si la fe cristiana consiste sobre todo en una nueva *visión* otorgada por gracia o en una *voluntad* creyente y confiada, otorgada en la misma forma. La teología desarrolla más y más el concepto de fe en el primero de estos dos sentidos. Así la fe en la salvación se consideró en forma cada vez más exclusiva como una forma superior del conocimiento, con la cual el hombre recibe un saber intelectual de artículos de fe revelados por Dios. A comienzos de la Edad Moderna había quedado completamente obscurecido en la teología escolástica el segundo elemento de la fe: el valor de la fe no se veía ya en el hecho de ser la salud que Dios quiere asignarme a mí personalmente en los enunciados de la revelación (o «artículos de fe»). Se subrayaba el carácter intelectual, de vigencia universal de los enunciados de la revelación, mientras se descuidaba el carácter afectivo y personal de la fe, por la cual el hombre, con gran confianza en el Dios salvador, acepta la palabra de la salud. Por esta razón los reformadores del siglo XVI se pronunciaron violentamente contra la teología dominante y subrayaron el momento de confianza y de entrega contenido en la fe. Cierto que también ellos más de una vez exageraron en sentido contrario, al desestimar la fe cognoscitiva en su entusiasmo por la fe confiada (fe fiducial).

Como importante etapa ulterior en la historia de estas discusiones habría que mencionar la teología del llamado neoprotestantismo moderno. Aquí los dos polos no son ya lo intelectual y lo afectivo, sino lo natural y lo sobrenatural. En esta concepción la fe viene a ser una nueva relación para con el ser del mundo, una relación que confiere al hombre su madurez y profundidad, consiguientemente su «salud». En esta concepción, el hombre se mantiene en la esfera de su mundo; debe buscar esta relación salvífica del ser *porque es hombre,* no ya porque Dios, por pura misericordia y de modo sorprendente le haya revelado en Jesucristo el mundo superior, a saber, su propia vida trinitaria. Salta a la vista la diferencia fundamental: por un lado la salud en el Dios trino supramundano, por el otro la salud en el ser mundano; aquí la salud en Jesucristo, Dios hombre, allí la salud en el ser, del que Jesucristo es sólo un símbolo o un llamamiento, una «cifra».

En la teología confesional luterana de nuestros días parecen evitarse los extremismos tanto de los reformadores del siglo XVI, como también del neoprotestantismo. Actualmente hay gran semejanza entre su concepción de la fe cristiana y lo que el catolicismo romano entiende por verdadera teología.

Prueba.

Ya en el AT se da el nombre de «fe» a una actitud fundamental, aunque con un significado especial que marca el carácter preparatorio de la antigua alianza: allí la fe es fidelidad del hombre a Yahveh, un dejarse confiadamente en sus manos por haber el hombre experimentado que Yahveh asiste al pueblo de Israel, que lo ha salvado y lo salva una y otra vez, que cumple sus promesas, que es el Dios de Israel. El hombre conocía a su Dios por esta larga experiencia de su fidelidad y podía por tanto confiar que él, Yahveh, cumpliría sus promesas. Esta confianza, que se manifestaba en mantenerse fiel a Yahveh en medio de todos los falsos dioses, era la fe que exigía Yahveh a su pueblo.

En la nueva alianza, la fe no es ya la afirmación incondicio-

nal del Dios, al que se conocía por su acción fiel y solícita, sino el primer acceso al Dios que se ha mostrado en forma completamente nueva y ha desvelado su rostro en su Hijo, al que hizo que se encarnara, muriera y resucitara por el mundo. Sólo ha llevado a cabo una obra, aunque decisiva para el tiempo y la eternidad: en su Hijo ha revelado su amor salvador. Esta obra de Dios fue un hecho, que en su naturaleza y en su verdadero significado se sustrajo a la mirada observadora de los contemporáneos. En su observación humana sólo veían un vivir y un morir que exteriormente no era muy distinto del de los demás hombres, y del acontecimiento revolucionario de esta vida, la resurrección del sepulcro, sus mismos discípulos no pudieron experimentar sino algunos efectos: el sepulcro estaba vacío, y Jesús se les apareció en forma desacostumbrada. El hecho mismo de la resurrección quedó sustraído a toda observación *(tesis XXV)*. La profundidad divina de esta persona misteriosa y la fuerza transformadora del mundo que poseía su muerte y su resurrección, fue algo que sus contemporáneos sólo pudieron creer, como también todas las generaciones subsiguientes deben creer en el misterio divino de esta persona. La fe veterotestamentaria era más bien confianza en el Dios conocido; en cambio, la neotestamentaria es el acceso al Dios desconocido que se revela en Jesucristo.

La obra de Dios en favor del mundo que se reconoce y acepta en la fe, es Jesucristo en su muerte y en su resurrección. Con esto hizo el Padre todo lo que podía: en su Hijo se entregó al mundo en tal forma que Dios mismo vino a ser parte de este mundo, y con la muerte y resurrección de Jesucristo este mundo fue transformado, redimido y divinizado. Algo más grande no era posible. Por eso nuestra confianza en Dios es de otra índole que la del Antiguo Testamento: nosotros no sólo esperamos que Dios se nos mantendrá fiel y seguirá obrando con nosotros misericordiosamente como hasta ahora. Ha obrado *una vez* y con ello se ha fijado irrevocablemente: con la encarnación de su Hijo se ha ligado, se ha vinculado al mundo, al que ha provisto de vida divina. Se nos ha dado Él mismo en Jesucristo. Con ello no sólo tenemos la *promesa* de que en adelante seguirá usando con nos-

otros de bondad y gracia, sino que le tenemos a *Él mismo* como garantía viviente de esta fidelidad. Si ahora nuestra fe da con el verdadero centro del mundo, Jesucristo, principio vital del mundo, sabe también que a este mundo le aguarda una magnífica consumación tan luego esté maduro y se abra en forma definitiva e irrevocable a la vida que ya está presente en él. Esta decisión definitiva procurada por el Hijo de Dios hecho hombre y actuada por el mundo, es a la que llamamos fin del mundo y segunda venida de Cristo. Cierto que sólo Dios sabe cuándo tendrá lugar esto (Mc 13, 32). Por consiguiente, la fe en este futuro no es algo especial añadido a la fe en la persona y en el mensaje de Jesucristo, sino sólo la forma plena de la fe en la obra de Dios en su Hijo.

Que esta gran cosa ocurra en todos los hombres, depende de la aceptación por cada uno en particular de la obra redentora de Dios para con el mundo. El mundo ha sido ya redimido *fundamentalmente,* puesto que se ha *sentado el fundamento* para el pleno desarrollo de la redención, para su forma plena, que consiste en la libre aceptación creyente por cada uno, de la encarnación del Hijo de Dios, así como de su muerte y su resurrección. Así en la nueva alianza, la fe es la aceptación de la palabra que Dios ha hablado al mundo, una palabra que no se comprende, puesto que procede de las profundidades del Dios trino, pero que se acepta porque es proferida por alguien, cuya autoridad convence. La fe, por consiguiente, en cuanto aceptación de la palabra divina — del Dios hombre en su propia interpretación notificante — es esa decisión fundamental del hombre en el mundo necesitado de redención, la cual le proporciona la salud. No es una de tantas posibles y necesarias decisiones y actitudes del hombre en la Nueva Alianza, sino la decisión que lo abre en sentido de la salud y contiene en sí misma en germen todo lo que Dios reclama del hombre en su Hijo Jesucristo. Cierto que la fe debe en caridad y en esperanza, y también en las «obras», responder al llamamiento de Dios y de su obra *(tesis XXVIII),* pero estas obras y actitudes del hombre no se añaden desde fuera a la fe, sino se desarrollan partiendo de ella y son las que le dan su plena

forma. En este sentido pleno emplea también san Pablo el concepto de «fe» cuando la contrapone a las obras mosaicas de la justificación: «El hombre es justificado por la fe, no por las obras de la ley» (Rom 3, 28).

Hasta aquí no se ha podido hablar de la fe sin tocar ya el fundamento en que reposa: la autoridad atestante. En esto se distingue la fe de todos los otros procesos de conocimiento, por los que se sabe algo con seguridad: la fe comunica certeza sobre tal o cual estado de cosas por razón de la afirmación de una persona fidedigna, no por razón de la evidencia de la cosa misma. El alumno de matemáticas acepta un teorema por ver su consecuencia intrínseca y su necesidad constriñente, aun cuando quizá haya empezado aceptándolo por la palabra del maestro, la cual le movió luego a estudiarlo. Otras muchas cosas del saber escolar y cotidiano nos son únicamente atestiguadas; las aceptamos por la autoridad de otros, que por una razón o por otra nos merecen confianza. El NT llama también fe a la respuesta al mensaje de Cristo y a su persona, sin duda alguna porque en ella se muestran analogías con la manera como entre hombres se comunican y se aceptan conocimientos. El creer entre hombres es una forma derivada de saber. La seguridad que ofrece a nuestro espíritu la aserción y atestación del otro se basa en el conocimiento que tenemos de su solvencia, y este conocimiento se basa en nuestra convicción de la verdad de nuestras experiencias y juicios. Así en la esfera humana la seguridad de nuestro saber creyente se deriva de las evidencias primigenias e inderivables que todo hombre posee por naturaleza. Se trata de evidencias de la diferencia entre verdadero y falso y en general de la posibilidad de la verdad. Ahora bien, la verdad se experimenta siempre en un ente (yo experimento que algo es). En toda experiencia se me atestigua un ente como ser, es decir, como irreconciliablemente opuesto a la nada. Pero sólo se me atestigua como ser en la experiencia concreta de una cosa, o sea de un ente, pero nunca en toda su plenitud. Sucede algo parecido como con la luz material, que se me atestigua como clara, como pura oposición a la oscuridad, pero tal atestación se experimenta siempre en un objeto que es

claro, no como pura luz en cuanto tal. Sin «objetos» (de alguna clase) no habría claro ni oscuro; la «luz» no podría manifestarse como luz.

La cuestión más importante y difícil en cuanto a la fe sobrenatural en la revelación de Dios es la siguietne: ¿Cuál es la autoridad atestante que reclama fe, y cómo logro yo un conocimiento seguro de ella? Es, pues, la cuestión de la posibilidad intrínseca de la fe. El NT, que nos transmite la exigencia de fe de Jesucristo, nombra inequívocamente a Aquel que con la insuperable grandeza de su autoridad reclama y hace posible la fe: es Dios, que se revela y atestigua. El testimonio que Jesús en cuanto hombre se diera a sí mismo y a su mensaje, «no sería verdadero» (Jn 5, 31) ni suficientemente creíble, ya que una noticia de la incomparable importancia y de las consecuencias que tiene el evangelio de Jesús, no se puede creer por la palabra de una persona «digna de confianza» en sentido corriente. Y, sin embargo, también «el testimonio» que da Jesús «sobre sí mismo» es «verdadero, porque yo sé de dónde vengo y adónde voy» (Jn 8, 14). Estas palabras apuntan a ese misterioso mundo supraterrestre, del que vino Jesús y al que retorna, a su intercambio de vida en el Padre. Así, su conocimiento y el peso de testimonio del mismo, lo ha recibido de su misma fuente: porque lo ha oído del Padre y lo ha experimentado en Él, por eso es irrefutablemente verdadero. Así es propiamente «el Padre que le ha enviado, el que da testimonio de Él» (Jn 5, 37). Pero ¿cómo es posible que la palabra de Jesús se acredite como una palabra que proviene de las eternas profundidades de Dios y no como la de un hombre más o menos digno de fe? Con la gravedad del mensaje surge también la gravedad que se exige de la autoridad atestante. Con otras palabras: ¿En qué puede el oyente de la palabra de Jesús reconocer que está realmente respaldada por la autoridad del Padre como Jesús afirma?

De aquí arrancan las reflexiones que llenan la historia de la teología; las tentativas de explicación han sido muy variadas y a veces muy sutiles. El magisterio de la Iglesia no ha zanjado todavía en forma autoritativa este punto controvertido; además, a una

persona que no haya llegado todavía a la fe en Jesucristo y en la Iglesia (preguntando realmente o prescindiendo metódicamente de su fe), tal decisión no le satisfaría, pues tendría que creerla, mientras que dicha persona quiere saber cómo es posible la fe, para llegar más fácilmente a ella. A pesar de la dificultad de la cuestión, en todo tiempo ha habido gentes que han creído, y aquellos en quienes había surgido la fe sabían por qué creían, aunque no pudieran explicarlo. Como quiera que sea, la cuestión teórica no deja de tener su importancia, y así en las páginas que siguen vamos a presentar la explicación que nos parece plausible de la naturaleza de nuestra fe.

Hemos dicho que el conocimiento de fe es siempre un conocimiento derivado, y esto en cuanto que en su motivación no puede apoyarse en su propio contenido (como razón del asentimiento intelectual a lo que se propone), sino en una autoridad atestante, cuyo valor debe a su vez captarse y penetrarse por la última razón de toda evidencia, por el conocimiento que el espíritu humano tiene de sí mismo y del ser. Sobre la fe salvífica en la revelación de Dios en la historia, se plantea ahora la cuestión en la forma siguiente: ¿Es también para ella el último fundamento de la evidencia y certeza la experiencia sensible natural y puramente humana, o más bien con la inesperada irrupción de la revelación divina en el mundo, asienta Dios la respuesta creyente del hombre sobre un fundamento completamente nuevo, fundamento propio y especial, inaccesible a toda consideración puramente humana y terrestre? La fe salvífica sobrenatural, ¿se establece su propio comienzo o también ella debe — mediante derivaciones y deducciones — enlazarse y encadenarse con las evidencias inderivables propias del espíritu filosófico humano, con los principios del ser y de contradicción, de causa suficiente, etc.? En su contenido concreto, la cuestión se formula así: El hombre que quiere llegar a la fe y a la seguridad, ¿debe comenzar por alcanzar, siguiendo caminos naturales y filosóficos, certeza sobre la existencia de Dios, sobre la grandeza constriñente de su autoridad en las palabras y en la atestación, sobre el hecho de la pedicación de Jesús en Palestina por los años 30? En este caso,

toda persona que se enfrenta con la fe debería realizar un asombroso trabajo intelectual, pues aun reconociendo que tal reflexión filosófica puede llevarse a cabo en forma muy inarticulada y envuelta en conceptos e imágenes populares e ingenuas, no obstante, un conocimiento seguro de todo lo que hemos mencionado (único conocimiento que aquí viene al caso), presupone todavía considerable claridad intelectual y no pocos conocimientos particulares. Por esta mera razón se echa de ver que la fe debe motivarse en forma más sencilla e inmediata.

Todavía más importante es esta otra consideración: La vida totalmente nueva en el hombre pone también su nuevo comienzo en la fe. Así como la comunión de vida con el Dios trino no se puede en modo alguno alcanzar «desde abajo» ni se puede preparar en forma directa y constructiva, así tampoco el apoyo filosófico de una fe en el Dios de la revelación puede provocar ni preparar directamente esta fe. ¿Cómo puede, pues, no obstante, creer el hombre razonablemente?

Es cierto que la fe sobrenatural en Dios hace irrupción desde arriba, sin intermediarios, en nuestra vida; sin embargo, no por eso consiste en ser uno arrastrado ciegamente hacia arriba, o en una vaga sensación de consentimiento religioso. La fe es en sentido pleno, e incluso eminente, razonable, ya que ella misma se motiva con su propia luz. La «luz de la fe», de que hablan la Iglesia y todos los teólogos, parece deber entenderse como una autopresentación del Dios trino en la palabra de la revelación. En ella habría cierta analogía con la presentación del ser mismo en la inteligencia de la cosa particular.

Así como el ser no se ve nunca en sí mismo, tampoco al Dios trino se le experimenta *en sí mismo* en la fe, sino en la *palabra de la revelación.* Pero como la inteligencia del ser en el espíritu humano es en cierto modo la luz en que el objeto presente se conoce como real y verdadero, así también la luz del Dios que se revela hace que la revelación que se nos presenta (Jesucristo y su palabra) se conozca y se acepte como revelación real procedente de las profundidades del Dios trino. No por eso el significado de la palabra, su misterioso enunciado, resulta evidente para el cre-

yente; la fe no deja de ser fe. Sin embargo, es bueno y luminoso para el hombre, ya que a través de la oscuridad le conduce a la claridad del Dios que colma de su gracia.

Si se explica así la estructura de la fe sobrenatural, se comprende también cómo el incrédulo puede siempre verse desconcertado e inerme ante la fe de la Iglesia, aun mucho después de haber comprendido las razones apologéticas, hasta que un día, en forma para él imprevista e inexplicable, se descorre el velo y él mismo entra en un mundo nuevo. La gracia de Dios, que constituye el único fundamento espiritual de la entrega de fe, es algo de que no se puede disponer y hace siempre sentir al hombre que es así y que la única actitud apropiada del hombre ante ella es la de la oración suplicante.

Pero la fe sobrenatural es todavía «razonable» en otro sentido; no sólo desde dentro (por la claridad espiritual de la luz de la fe), sino también en cierto modo desde fuera: por la comprensión de que la misma razón humana se beneficia de la compatibilidad racional de la entrega creyente a Dios con el restante saber del hombre acerca de Dios y del mundo. Ahí reside la gran importancia de las consideraciones filosóficas, históricas, de crítica literaria y de historia de las religiones, que se pueden hacer respecto al hecho de la revelación del Dios trino en el mundo. Dado que esta revelación tuvo lugar en un punto del espacio y del tiempo de nuestro mundo terrestre, que con nuestro espíritu hemos explorado en todas direcciones y con el que nos hallamos en una relación de pensar y de saber, debe ser posible encadenar y reforzar intelectualmente este hecho con el resto del mundo. Y hasta debe hacerse así: si la fe ocupa cierto espacio en nuestro propio mundo espiritual, debe insertarse en el sistema de coordenadas de nuestra comprensión del mundo. No ciertamente en lo que ella significa; en este sentido será siempre una irrupción misteriosa de Dios en el mundo o una evasión por gracia, del hombre de este su mundo compresible y (por lo menos, por principio) mensurable.

Ahora bien, la fe, en cuanto *decisión,* debe ser legitimada intelectualmente, y no sólo en sí misma (mediante la claridad

de Dios que se revela), sino también por el resto de la comprensión racional del mundo. Todo lo que se ha expuesto en las tesis precedentes de este libro, no es propiamente otra cosa que la práctica de esta legitimación. Si no se lleva a cabo tal estudio, se llega necesariamente a contradicciones en la unidad de la conciencia humana, se producen cuerpos extraños intelectuales no asimilados, que conducen a crisis de la fe y con frecuencia a la pérdida de la misma o a una forma espuria de la fe en una existencia personal dividida. La solidez y el carácter científico de estas «consideraciones racionales desde fuera» deberían estar a la altura de la solidez y carácter científico de la restante idea del mundo: un estudiante no deberá contentarse con la ingenua «defensa de la fe» de un folleto popular. Por la misma razón el enfrentamiento de nuestro saber mundano con nuestra fe debe ir de la mano con la historia del desarrollo intelectual del joven (con todas sus cambiantes perspectivas y sus crisis).

De lo antes dicho sobre la *interna* facilitación de la fe se debe distinguir también la importancia de la facilitación *externa* mediante conocimientos puramente racionales: los razonamientos que por sí mismos abogan por que se acepte la revelación en la fe, sólo despejan los obstáculos que resultan de una aparente contradicción entre las ciencias naturales y la fe. Facilitan la fe en cierto modo desde fuera, no desde dentro. Así es muy posible que la labor de encuadrar racionalmente la decisión de fe sólo tenga lugar posteriormente, una vez que el hombre se ha persuadido «desde dentro» de la credibilidad del mensaje de Jesucristo y ha llegado a creer. Por eso tiene importancia para más de un creyente romper desde dentro el aislamiento de su fe poniéndola en comunicación con el resto de su mundo intelectual, con el fin de superar su angustiosa inseguridad frente a todas las contradicciones aparentes (falsamente llamadas «dudas»). Así para el que ya cree cobra importancia y autoridad la solemne declaración del concilio Vaticano I, según la cual «Dios, principio y fin de todas las cosas... puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas» y «jamás» puede «darse verdadera disensión entre la fe y la razón», puesto que

«la recta razón bien demuestra los fundamentos de la fe *(fundamenta fidei)*» [1].

Con esto se ha logrado esclarecer la naturaleza de la fe cristiana. No tiene nada que ver con un conocimiento vago e inseguro, puesto que es motivada por la claridad del Dios que se revela de nuevo. El conocimiento natural del mundo y de su causa creadora (el «Dios de los filósofos») representa un conocimiento claro y seguro, que es facilitado por la luz del conocimiento del ser por la razón. En forma análoga halla el hombre por primera vez acceso al Dios trino oculto (el «Dios de Jesucristo») en una fe de una seguridad insuperable, mediante la luz de la fe de este Dios trino. Así pues, la palabra del evangelio penetra en el hombre aportando salud, no sólo por el hecho de que el hombre mismo toma conocimiento del texto de la revelación (como de cualquier otro documento literario histórico) que se ofrece a todos en general y tiene por creíble la revelación. En esto conviene la teología católica romana de la fe con los reformadores. El acceso interno y gracioso a la palabra, que es divina y humana y reconcilia el cielo y la tierra, debe primero ser facilitado por Dios al hombre. Pero esto significa también que no es tanto confianza en Dios, sino más bien la decisión del hombre entero por el Verbo hecho carne, que se explicó a sí mismo en el evangelio. En Él se nos da la salud en el presente y en el futuro.

GEORG MUSCHALEK

Resumen.

En la encarnación del Hijo llevó a cabo el Padre la única acción decisiva que contiene su propia revelación, la redención y consumación del mundo. El fundamento en que reposa la fe es el testimonio del Padre acerca de Jesús. La intelección de la ge-

---

1. DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionun et declarationum,* Barcelona [33]1965, n.os 3004, 3017, 3019 (en ediciones anteriores y en la versión castellana [DENZINGER, *El magisterio de la Iglesia,* Barcelona 1963], números 1785, 1797, 1799).

nuinidad del testimonio nos es otorgada por gracia como luz de la fe que — por analogía con la luz natural de la inteligencia — hace que se experimente como palabra divina la palabra del evangelio.

La claridad «interna» de la fe justifica ante la razón por qué el hombre cree; pero lo que éste cree sigue siendo oscuro e inevidente. La claridad y recionabilidad «externa» la recibe la fe por medio de todos los argumentos puramente humanos que hablan en favor de su legitimidad. Con éstos se orillan los obstáculos externos que parecen hablar contra la fe. La fe no es, por consiguiente, ni mera confianza en Dios ni pura aceptación intelectual de artículos de fe que están constantemente disponibles, sino decisión, otorgada por gracia, del hombre entero por el Verbo hecho carne.

TESIS XXVIII

La fe abarca al hombre entero y le confiere una nueva relación con el prójimo y con el mundo

La tesis anterior reclama un complemento. En ella se ha estudiado cómo es posible la fe en sí misma. Ahora vamos a preguntar en qué conexión se halla la fe con las demás esferas de la vida humana, con los conocimientos, las decisiones y relaciones que constituyen la vida en este mundo. Una cosa ha quedado ya dicha: La fe puede y debe justificarse ante la inteligencia que el hombre adquiere del mundo. Pero más allá de esto podría suponerse que la fe, por su naturaleza misma, haya de llevar una existencia aislada, ya que no es de este mundo, ni en su origen ni en lo que ella misma significa.

Divergencia de opiniones.

La vieja concepción protestante aislaba la fe del resto de la actividad intelectual e incluso religiosa. La entrega confiada a Dios pasaba por ser el único acto decisivo y salvífico, hasta tal punto, que todo lo demás — la aceptación inteligente de la palabra revelada y la vida cristiana realizada conforme a esta palabra — podía en cuanto a su significado pasar a segundo término y hasta hallarse en contraste con la fe. Al insistir los reformadores exclusivamente en la fe confiante, la enraizaban más fuertemente en la persona humana — allí donde el hombre se hallaba completamente solo y abandonado a sí mismo —, pero al mismo tiempo privaban al hombre de la ayuda de una comunidad creyente, la Iglesia.

La concepción católica enseña que sin la sujeción a la palabra de la Iglesia (que es la que garantiza a la Escritura su sentido universalmente obligatorio: *tesis XXXIII)* y sin la caridad la fe es imperfecta. Aquí la fe parece sacrificar por una parte su importancia central — ya que debe añadírsele la caridad — y por otra parte perder su carácter personal de aislamiento e insustituibilidad — ya que la Iglesia ha de decidir lo que se debe creer —. Estos reparos no se deben ciertamente tomar a la ligera. Nosotros tratamos de desvirtuarlos con el enunciado de nuestra tesis: La fe abarca al hombre entero y le confiere una nueva relación con el prójimo y con el mundo.

Prueba.

Con la fe respondemos a la obra del tiempo final de Dios en Jesucristo, en la cual está cifrado todo: la redención y la consumación de la redención. Ahora bien, esta obra de la redención por Jesucristo y la nueva vida en él se refieren al *hombre entero,* incluso a su corporeidad y a sus relaciones sociales. Esto sólo se hará plenamente manifiesto en la forma final de la redención, cuando hayan surgido el nuevo cielo y la nueva tierra, cuando el hombre resucite como nueva creación en la comunión de los santos. Así la fe, en tanto que aceptación de la redención entera, contiene por lo menos en germen todo lo que el hombre puede y debe realizar, todo lo que el hombre debe a Dios, a sí mismo, al prójimo y al mundo.

El hombre es un ser que se realiza en numerosas formas. La raíz de esta multiplicidad son dos actos, de los que brotan todos los demás: conocer y amar. Afirmar algo con el conocimiento no es lo mismo que afirmarlo con amor y entregándose a ello. En esta dualidad se basa la libertad del hombre, que puede conocer algo sin amarlo [1]; puede saber de Dios y, sin embargo, negársele; puede afirmar la revelación con fe y, sin embargo, rehuir el entregarse a Dios. Por eso la Iglesia ha reprobado so-

1. Esto es cierto, por lo menos en cierto sentido, del que no podemos ocuparnos aquí en detalle.

lemnemente la proposición según la cual «perdida por el pecado la gracia, se pierde también siempre juntamente la gracia», y «la fe sin obras está muerta». En esta doctrina se apoya la Iglesia en las palabras de la carta de Santiago (2, 17): «La fe, si no tiene obras, es de suyo muerta» [2].

Puede, por tanto, darse una fe sin caridad activa en tanto sus elementos fundamentales existen todavía en el pecador. Pero la Iglesia no ha enseñado que este estado de contradicción entre la fe y la vida sea en alguna manera un caso frecuente. Más bien la fe reclama por sí misma la caridad, y no como algo adicional, sino como su realización esencial. Precisamente en la carta a los Gálatas, que con tanto ardor defiende la exclusiva importancia salvífica de la fe contra la injusticia judaica de las obras, escribe san Pablo: «En Cristo Jesús ni vale la circuncisión ni vale el prepucio, sino la fe actuada por la caridad» (5, 6). Cierto que la fe nos ha liberado de la ley y con ello de toda dependencia de otros hombres. Pero la libertad de los hijos de Dios no se debe «tomar por pretexto para servir a la carne, antes servíos unos a otros por la caridad» (Gál 5, 13).

La conexión entre fe y amor del prójimo no es en modo alguno de orden extrínseco, como si Dios, por razones inexplicables no sólo hubiera querido obligar al hombre a creer en ciertas cosas notables, sino que además hubiera dado el precepto de amar al prójimo. San Juan reduce a una breve fórmula lo que significa la fe cristiana: «Tanto amó Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga la vida eterna» (Jn 3, 16). O todavía más concisamente en san Pablo: «Dios probó su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros» (Rom 5, 8). Si, pues, «la palabra de la reconciliación» (2 Cor 5, 19) es el contenido del evangelio entero, del que derivan todas las otras verdades reveladas, entonces existe también una forma central de

---

2. DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum,* Barcelona [33]1965, n.os 1578, 1531 (en ediciones anteriores y en la versión castellana [DENZINGER, *El magisterio de la Iglesia,* Barcelona 1963], números 838, 800).

expresión de la fe: la caridad que perdona y socorre. Tal es la doctrina del sermón de la montaña (Mt 5, 24.44; 6, 14 s; 7, 12), y así escribe san Pablo a los Romanos: «No estéis en deuda con nadie, sino amaos los unos a los otros, porque quien ama al prójimo ha cumplido la ley. Pues “no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás”, y cualquier otro concepto, en esta sentencia se resume: “Amarás al prójimo como a ti mismo.” El amor no obra el mal del prójimo, pues el amor es el cumplimiento de la ley» (Rom 13, 8 ss).

Como ya ha quedado expuesto *(tesis XXVII),* la fe cristiana tiene en común con la fe corriente el aceptar una verdad por razón de un testimonio de autoridad. Pero la verdad que aquí se ofrece y se acepta hace de la fe algo radicalmente distinto de lo que el mundo y el hombre pueden producir por sí mismos. Dios ha intervenido en el mundo, en cierto modo «desde fuera», por gracia libre e indebida, gratuita, y ha salvado al mundo por su Hijo. Por eso no puede el mundo lograr en modo alguno la salud si se cierra en sí mismo. El que se proponga dominar la vida y estructurar el mundo en forma razonable, debe orientarse hacia el Dios supramundano de la redención. En la fe el hombre desborda su mundo cerrado, en el que se halla a gusto, si bien le es extraño, que trata de dominarle y a cuyos poderes sucumbe una y otra vez. El hombre se lanza al espacio oscuro (para él) del Dios supramundano, no para perderse en sentimientos místicos, sino para aceptar la palabra del amor redentor, conforme al cual puede configurar su vida y dominar al mundo (cf. 1 Jn 5, 4). Ahora todas las cosas adquieren un sentido nuevo y diferente. La fe resulta ser poder de Dios (Rom 1, 16), que destruye lo antiguo y establece lo nuevo. Cierto que la entera creación sufre todavía dolores de parto y suspira por la revelación de la gloria que ha sido prometida a los hijos de Dios (Rom 8, 19.23). Pero, si es verdadero el dicho de que «el mundo comienza en el hombre» (FRANZ WERFEL), entonces también el nuevo cielo y la nueva tierra han comenzado ya en el cristiano creyente, al que la Escritura llama «nueva creación» (2 Cor 5, 17). Sería contradecir al poder de la fe, que todo lo abarca y que transforma al

mundo, tratar de restringirla a la esfera personal. Quien escudándose ansiosamente guarda la fe en el propio y solitario ápice del alma, «pone la luz bajo el celemín» (Mt 5, 15) y no gozará largo tiempo de ella. Ni bastan las artes cristianas ni arquitecturas interiores litúrgicamente estilizadas. Otro equívoco se ha demostrado todavía más peligroso en la historia: la exigencia total de la fe se ha confundido con el dominio mundano de la Iglesia y de sus sacerdotes. Esta perniciosa mezcla de lo divino y de lo excesivamente humano tiene la culpa de que con frecuencia los cristianos no hayan reconocido sus propios y verdaderos quehaceres que brotan de la fe. Durante siglos enteros se han creído en el deber de defender la fe (o, mejor dicho: lo que ellos entendían por fe) contra los resultados de las ciencias de la naturaleza, sin darse cuenta de que la misma fe debe impeler a escudriñar el enigma del mundo. Todavía el siglo pasado rompieron lanzas por el mantenimiento del poder temporal de la Iglesia, caducado desde mucho atrás, y dejaron que los ateos dirigieran la lucha de los trabajadores por la justicia social. En lugar de revolver las faltas del pasado, deberíamos más bien procurar «oir lo que el Espíritu dice a las iglesias» (Ap 2, 7, etc.) en nuestros días. El cristiano católico sabe además que no está nunca completamente solo en las decisiones actuales de su vida privada y social. Cierto que la conciencia — aunque sea errónea — es siempre la última instancia, pero él está también dispuesto a dejarse formar la conciencia por los consejos e instrucciones de la Iglesia. Pero en esto hay que tener presentes importantes distinciones: no toda palabra de un eclesiástico — cualquiera que sea su posición — ha de tomarse, sin más, por palabra de la Iglesia, e incluso las declaraciones oficiales de la Iglesia sólo reclaman obediencia incondicional de fe cuando se hace notar esto expresamente. Con todo el respeto que el católico debe a la Iglesia y a sus ministros, no puede nunca renunciar a su propio juicio objetivamente fundado, en cuestiones relativas a la estructuración del mundo. Su misma fe le obliga a esto.

Es evidente que el amplio influjo de la fe sobre todos los sectores de la vida no se produce desde el primer día en que el

hombre llega a creer. La fe, no obstante ser divina, como magnitud genuinamente humana está sujeta a la ley vital del crecimiento. En un principio es pequeña y de poca apariencia, y no pocas veces está todavía envuelta en sueños infantiles. Pero es como un poco de levadura mezclada con la harina de la vida. Pronto comienza a ponerse en movimiento y a actuar. Penetra la vida cotidiana poniéndola bajo la palabra de Dios. Su vitalidad se manifiesta en la caridad, que se pone al servicio de Dios y del prójimo. Su ojo vuelve a ver el mundo como creación de Dios, a la que todavía se aplican las palabras del Génesis (1, 31): «Y vio Dios que todo era bueno.» El creyente puede expresarse así incluso en presencia de la cruz, a la hora de la muerte. En efecto, de la muerte en la cruz le viene toda su certeza y beatitud.

FRANZ JOSEPH SCHIERSE

Resumen.

La fe toma posesión del hombre entero y lo configura con todas sus energías y relaciones; no es algo alejado del mundo, cuestión de la más personal interioridad. La fe, en tanto que aceptación de la obra redentora, tiene la misma amplitud que la cruz de Cristo, que abarca cielo y tierra. En la fe está contenido — por lo menos en germen — todo lo que el hombre debe a Dios, a sí mismo, al prójimo y al mundo.

Aunque creer y amar sean dos actos diferentes, están sin embargo en la más estrecha relación mutua. Quien cree en el amor de Dios que perdona, tal como lo proclama el evangelio, no puede menos de amar al prójimo. Sin fe no es posible dominar la vida y estructurar el mundo con sentido. La «nueva creación» comienza en el cristiano vivo, que tiene conciencia de su responsabilidad para con sus semejantes y para con el mundo.

TESIS XXIX

La fe cristiana viva es el alma de la cultura occidental

Cristo no fue filósofo. Viene a los pecadores, a los niños, a los sencillos, a los pobres; en una palabra, a los desvalidos. Su mensaje no habla de cultura, de ciencia o de técnica. Por esta razón la Iglesia no está ligada a ninguna cultura determinada. «Jesucristo no dio a la Iglesia ningún encargo de orden cultural, como tampoco le fijó un fin cultural» (Pío XII).

No obstante, los europeos han hecho con frecuencia de la Iglesia una institución cultural. Y no pocos siguen a GOETHE y las diferentes formas del idealismo y del humanismo, conforme a lo cual el cristianismo representa en cierto modo la forma primitiva de la cultura europea.

Así la cultura occidental, en la forma que ha adoptado últimamente en los tiempos modernos, viene a ser en gran parte sucedáneo de la religión y el obstáculo principal para la debida valoración de la Iglesia y consiguientemente para la fe. En los años decisivos de la vida la cultura impide a los hombres percatarse de su desamparo. La misma experiencia de crímenes, de absurdidad, de dolor y de muerte hace doscientos años que está siendo reinterpretada en nuestra literatura, presentada bajo un aspecto heroico y apetitoso.

A esta falsa estimación de nuestra cultura, que va haciéndose corriente, debemos oponernos tanto más decididamente cuanto que se va propagando en casi todas las escuelas medias, en la política y en la literatura, en la prensa y en el cine.

Mientras que la cultura de la antigüedad dejaba todavía margen al afán humano de salvación, la cultura secularizada de occidente debe reconocerse como una de las más peligrosas tentaciones que inducen a volver la espalda a Jesucristo, y precisamente porque sus formas tienen su origen en el espíritu cristiano.

No hay que olvidar, desde luego, los valores de la cultura. Precisamente la cultura histórica característica de Europa, la cultura occidental, es el fruto de siglos esplendorosos y ofrece múltiples posibilidades de realizar el ser de hombre y de responder a las misiones del hombre. Pero «el alma [de la cultura occidental] la forman los principios cristianos que le ha transmitido la Iglesia y que ella ha conservado vivos. Por ello la cultura occidental perdurará y será fructuosa en la medida en que se mantenga fiel a ellos» (Pío XII).

Divergencia de opiniones.

Las numerosas objeciones contra esta tesis se razonan y motivan de muy diversas maneras, pero históricamente suelen todas brotar de la misma raíz, a saber, de los movimientos sectarios y de reforma dentro del cristianismo. Casi todas las sectas de la edad media querían una «Iglesia del espíritu», libre de las impurezas del mundo. En otras palabras: los procesos mundanos no son ya santificados por el sacramento. Así los franciscanos heréticos del siglo XIV, como también MARSILIO DE PADUA, próximo a ellos, con su célebre libro *Defensor pacis,* propugnaban la total inhibición de la Iglesia en cualquier asunto de orden temporal.

Sobre este trasfondo histórico deben enfocarse las diferentes objeciones contra nuestra tesis, en que sostenemos que la cultura occidental está basada en los principios de la fe cristiana. Los reparos más frecuentes proceden: I) de la glorificación humanística de la antigüedad clásica; II) de una oposición liberal y socialista, fruto de los tiempos, que en el siglo XIX veía en las Iglesias instrumentos de los soberanos absolutistas y de la burguesía rica, y aún hoy mismo rechaza las doctrinas católicas en nombre de vagas ideas de libertad.

I. Los humanistas reconocen el gran influjo del cristianismo, pero se pronuncian contra éste, al que quieren suplantar mediante la renovación de la antigüedad clásica, en la que pretenden ver la verdadera raíz de nuestra cultura.

Con el ejemplo de GOETHE se puede mostrar muy bien cómo se origina esta posición. El joven GOETHE leyó con entusiasmo la *Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie* («Historia imparcial de las iglesias y de los herejes»), de GOTTFRIED ARNOLD. ("La historia de la Iglesia me era casi más conocida todavía que la historia profana.» De esta historia de la Iglesia se apropió el repudio luterano de la Iglesia medieval. El papa, las organizaciones, los sacramentos, la misa son formas de secularización. En el «eterno judío» de GOETHE, los curas no reconocen a Cristo que retorna. Sin embargo, GOETHE admira la edad media, sobre todo la alemana, genial y caballeresca, pletórica de energías *(Götz von Berlichingen),* hasta que su espíritu despierta a las formas de vida más delicadas de los griegos: «En los griegos es todo de una pieza, y todo en gran estilo.» Lo romántico medieval es lo enfermo, lo clásico griego es lo sano.

GOETHE y otros reconocieron acertadamente que la inquietud interna del hombre occidental fue suscitada por Cristo *(Correspondencia entre Humboldt y Goethe).* Pero no habiendo para ellos sacramentos, todo lo que fuera inquietud, conciencia de pecado, crisis de conciencia, carecía de sentido. De ahí la tentación de retornar a la antigüedad clásica. WILHELM VON HUMBOLDT desarrolla los nuevos gimnasios humanísticos del Estado, para con ellos alejar del cristianismo y de la Iglesia a los hombres de su incipiente siglo XIX. A fines del siglo, FRIEDRICH NIETZSCHE, profesor universitario de lenguas antiguas, señala que HUMBOLDT sólo había entendido a medias la antigüedad clásica, que en ella actúan fuerzas demoníacas dionisíacas, por las que se entusiasmó NIETZSCHE, el Anticristo («Yo soy discípulo del filósofo Dioniso y prefiero ser un sátiro antes que un santo»).

HUMBOLDT mismo quería mostrar con su vida a las gentes lo que es un hombre interiormente tranquilo, sin sensación de pecado ni humildad, a la manera de los griegos. Realmente, con-

mueve una carta que dirigió a Brinkmann. «En suma, querido Brinkmann, hace ya tiempo, por lo menos hace siete años, que he llegado a un punto en el que nada exterior me impresiona en verdad. Vivo en mí y para mí, y cada día aumenta esa soledad a la que Gentz llama tremenda. Si me echa a perder, si me trastorna, no lo sé: otros podrán juzgar de ello. No soy de otra manera, ni lo seré.»

Hace ya siglos que muchos han desaprendido el dar gracias por haber nacido cristianos y no en los terribles y oscuros tiempos del paganismo. ¡Cómo tuvieron que forcejear los griegos para arreglárselas con el espeluznante *fatum,* con el destino! Su arte de vivir consistía en contentarse, en no quejarse. Pero quien viene del mundo superior de lo cristiano encuentra insoportable la atmósfera de la antigüedad grecorromana; al fin y al cabo el espíritu de Cristo superó también la antigüedad.

Para una comprensión completa de Occidente hay que hacerse cargo de los valores que había realizado y preformado para Occidente el mundo mediterráneo de la antigüedad precristiana: ansia de verdad y recurso a la razón, es decir, filosofía y ciencia, bosquejos de una explicación total del mundo, una idea del hombre en la que entran dominio del espíritu y dignidad personal, sentido político del orden, justicia, acabada estructuración artística y dominio técnico del mundo. Por ello las realizaciones culturales de occidente se producen siempre con reiterada reflexión sobre las fuentes de la antigüedad («renacimiento carolingio», «renacimiento otónico», etc.). Sin embargo, a la antigüedad le faltan rasgos decisivos, que para nosotros constituyen el valor de la cultura occidental. Herder ve esto en lo maternal y virginal, la asociación de humildad, castidad y altura de sentimientos del carácter cristiano de María *(Carta 70, sobre el humanismo).* André Malraux expresa más vigorosamente, a base de interpretaciones de arte, lo propiamente occidental: «En un museo no encontramos al primer hombre real hasta llegar a las salas de arte gótico.» «Todo, menos la vida vivida, presta semblante al hombre de la antigüedad. Frente a un santo gótico no han vivido nunca realmente César, Júpiter y Mercurio» *(Psicología del arte).*

Una explicación de estos fenómenos históricos sólo puede darla la teología, y especialmente la doctrina de la gracia. CHRISTOPHER DAWSON ha analizado el humanismo europeo moderno. He aquí su conclusión: «Cuanto más se ocupa uno con los orígenes del humanismo, tanto más se llega a la convicción de que hay en él un elemento que es no solamente religioso, sino marcadamente cristiano.»

II. Las objeciones por parte de la oposición liberal y socialista se sirven con frecuencia de la consigna marxista: «La religión es el opio del pueblo.» La historia de esta divisa nos remonta al Renacimiento. Hacia el año 1500 aconseja MAQUIAVELO a los príncipes florentinos que se sirvan de la religión y aparenten piedad *(Il Principe).* Al mismo tiempo se queja de que nuestra religión «declara dichosos a los hombres de la resignación y la contemplación más bien que a los hombres de la acción». «Al fin, este sentimiento de la vida ha debilitado al mundo y lo ha entregado como presa a los malvados» *(Discorsi).* Hacia 1700 menciona LEIBNIZ a ciertos contemporáneos «que ven en la religión un freno para el populacho» *(Exhortación a los alemanes).* HEGEL llama al budismo el opio del pobre e indigente pueblo de la India. KARL MARX opina lo mismo del cristianismo, por lo cual adopta, generalizándola, la fórmula de HEGEL: «La religión es el opio del pueblo.» La religión impide el desenvolvimiento de las fuerzas vitales, cercena la cultura. La cultura surge con la emancipación de la religión. AUGUSTO COMTE, sin verdadero conocimiento de la historia, construye una ley de la evolución de la humanidad: El camino arranca de los oscuros tiempos del mito religioso, pasa por el período fantástico de tentativas de explicación filosófica, para llegar a la era lúcida de ocupación puramente científica con hechos *(siècle positif;* de ahí: positivismo).

El examen de las realidades históricas no tarda en refutar la desvalorización marxista y positivista de la religión, especialmente de la cristiana: En los comienzos de la historia de la humanidad no había mitos, sino una clara religión del padre y de la creación, que fue restaurada y consumada por Cristo. Los tiempos religiosos fueron culturalmente creadores. Sólo quien esté ciego puede

decir en serio que Cristo, los profetas, padres de la Iglesia, reyes o monjes santos eran dominadores de la plebe, o ellos mismos plebe. No es posible entablar verdadero diálogo con positivistas marxistas sobre la divisa: «La religión es el opio del pueblo.»

JAKOB BURCKHARDT se mostró mesuradamente burgués y liberal. Para él, el Estado y la religión son los más importantes factores de la historia y prerrequisitos de toda cultura. Pero tan luego surge la cultura, su progreso y su elevada aspiración se convierte en totalidad de lo espiritual, en placer, en individualismo, y su ciencia y arte quedan entorpecidos por la tendencia de la religión a la jerarquía y al conservativismo. Al Estado le es fácil abusar de la religión para oprimir; la religión niega la soberanía del pueblo y afirma el derecho divino de los gobiernos. Así pues, el progreso de occidente reclama la disociación del poder reunido de «Iglesia y Estado». En la población, la cultura debe sustituir más y más a la religión. La moral debe separarse de la fe cristiana. La cultura (investigación y filosofía) debe convencer al cristianismo de su origen humano y de su relatividad humana y tratar las sagradas escrituras como cualquier otro escrito *(Meditaciones sobre la historia universal).*

El espíritu de BURCKHARDT y de otros estudiosos e intérpretes de la historia pervive en los programas básicos de diferentes partidos políticos de la actualidad, en las ideologías de burgueses ilustrados o en numerosos libros escolares. Necesitamos por tanto adoptar posiciones claras.

1. La religión no sólo es prerrequisito de la cultura, sino que en cada estadio de la cultura sigue siendo requisito y fundamento de su vida.

Es un hecho histórico que hasta ahora ninguna cultura se ha mantenido en vida sin religión. El occidente mismo, aun cuando se vuelve arreligioso, sigue sirviéndose de las formas creadas por el cristianismo y se orienta conforme a fuentes cristianas. Consume el capital acumulado por los tiempos de fe, como lo ve con inquietud TOYNBEE. Ningún verdadero poeta ha podido crear hasta ahora sin restos de ideas cristianas, y ningún filósofo ha filosofado sin un buen conocimiento de la Biblia (JASPERS).

2. La religión no impide el progreso cultural. Continuamente se oye repetir que la edad media conservó sin comprenderlo el patrimonio intelectual de la antigüedad y que la edad moderna hubo de reconquistar en lucha con el cristianismo muchos logros de la antigüedad, sobre todo las ciencias de la naturaleza.

No es esto lo que enseña la historia. Los padres de la Iglesia y los monasterios benedictinos lograron salvar la cultura clásica y aclimatarla poco a poco entre los pueblos germánicos hasta que por fin, en el siglo XII, maduraron los frutos del espíritu. No sólo se conservó, sino que se ordenó y se depuró, de modo que de la caótica confusión de las explicaciones helenísticas del mundo se llegó a producir una idea armónica del mundo englobada en el edificio de la fe. La antigüedad clásica no había logrado cosa semejante. La coronación de esta labor es la obra de santo TOMÁS DE AQUINO. Cierto que se descuidaron las ciencias de la naturaleza. El franciscano DUNS ESCOTO sabía, sí, que se podría viajar sin caballos o volar por el aire, con tal que se aplicara debidamente la matemática y se explotaran las leyes de la naturaleza. Pero a los pensadores medievales les importaba más buscar el camino que conduce a Dios que volar por las nubes; como tampoco hoy faltan profesores de física tan preocupados por penetrar en la naturaleza de las cosas, que no les queda tiempo ni ganas de aprender a conducir.

Históricamente, las ciencias naturales de la edad moderna no comienzan como en la antigüedad en forma de rebelión contra el mito y de respuesta a las cuestiones acerca del sentido de la vida, sino como consecuencia de problemas escolásticos del pensamiento en las disputas de escuela alrededor del año 1300. Las modernas ciencias naturales comenzaron una vez que el pensar conceptual hubo quedado asegurado por la Escolástica; ésta poseía de antemano una idea global del mundo, que abandona éste a la inteligencia para que se enseñoree de él, y se desarrolla sin las acuciantes cuestiones personales de la existencia propias del hombre antiguo, como un juego casi divertido de la *ratio,* de la inteligencia. No obstante, se llegó a un lamentable enajenamiento de la teología y de las ciencias naturales. La Iglesia se cerró durante

largo tiempo a la nueva concepción copernicana del mundo porque no les parecía compatible con los asertos de la Sagrada Escritura. No intentaremos excusar el comportamiento de las autoridades eclesiásticas en el caso de GALILEO y en otros muchos. Esto sería una defensa de la fe inoportuna y mal entendido, ya que por aquellos tiempos «la fe viva cristiana» se hallaba menos en teólogos de mentalidad estrecha y anquilosada que en el corazón de aquellos investigadores de la naturaleza, que veían la obra de Dios en las admirables leyes de su creación inconmensurable.

3. La Iglesia no pone obstáculos a los derechos del pueblo. La doctrina cristiana y la eficacia de la gracia cimentaron en el hombre una conciencia soberana, en la que estaban reunidos en forma hasta entonces desconocida el respeto a la autoridad y la autonomía de la persona.

Merced a este nuevo espíritu logró el emperador cristiano Justiniano asegurar al derecho romano orden interno y vigencia universal. Pero fueron los pensadores eclesiásticos, principalmente santo TOMÁS DE AQUINO y los teólogos españoles del siglo XVI, los que fundamentaron los derechos en exigencias naturales inamovibles de los individuos y de las comunidades, en el derecho natural.

Cierto que, por lo que hace a la llamada «soberanía del pueblo», la Iglesia se mantiene realmente reservada: La libertad surgió porque la Iglesia aportó el mensaje de la responsabilidad personal ante Dios. Pero la potestad no proviene de un hombre, o de muchos, o del pueblo, sino de Dios, ante el cual debe responderse en todo tiempo de su empleo. Y todavía hoy enseña la Iglesia que sólo así se garantiza la libertad.

4. La mayoría de los reparos contra nuestra tesis suelen girar en torno al concepto de «libertad». Se dice que nuestra cultura es obra de hombres libres, y que al mismo tiempo es el espacio vital de esta libertad. La Iglesia es contraria a la libertad, por lo cual hay que defender la cultura contra la Iglesia. Así, por ejemplo, el profesor VON DER GABLENTZ, en el artículo *Warum gibt es keine westliche Ideologie?* («¿Por qué no hay una ideología occidental?», 1958), hace notar acertadamente que hoy día el

occidente, contrariamente al oriente, no está unido espiritualmente ni consolidado internamente por ninguna idea del mundo que tenga verdadera vigencia; que ciertos resultados de las ciencias especiales y de teorías filosóficas procedentes de la Ilustración, del humanismo y del racionalismo luchan contra el cristianismo y el utilitarismo. Pero añade que éste es precisamente nuestro fuerte y que de esta manera somos espiritualmente libres.

Tales concepciones de la libertad van a dar fácilmente en el extremo opuesto, como lo enseña la experiencia: «En el fondo, el hombre no es libre.» En efecto, depende de toda clase de influjos del exterior y, en definitiva, también de su misma lógica interna. De la libertad, como alma intangible de la cultura, no queda al fin sino una palabra útil para la propaganda política. Frente a esto, sólo en el cristianismo nos hallamos con una valoración realista de la libertad humana. El cristianismo tiene el mérito de haber conducido a los hombres, mediante los sacramentos del bautismo y de la penitencia, a esa libertad interna con la que SCHILLER y otros muchos soñaban todavía mucho tiempo después de haber perdido la fe.

Esta libertad es tan superior a todas las ideas de libertad del hombre, que san Pablo exhorta de hecho únicamente al amor, pero renuncia a luchar como los estoicos por la liberación de los esclavos, y que los primitivos cristianos sostienen su derecho, pero no se rebelan contra el emperador, como hacen otros grupos. Así ha habido siempre en la historia paladines cristianos de la libertad: teólogos españoles luchan encarnizadamente contra los potentados seculares de España por los derechos de los indios paganos; el papa BENEDICTO XIV interviene cerca del rey Luis XV en favor de los protestantes perseguidos en Francia; san VICENTE DE PAÚL se convierte en galeote para lograr la libertad de un prisionero; LEÓN XIII escribe encíclicas contra la esclavización material de los trabajadores; pero la verdadera acción libertadora de Cristo y de la Iglesia se llama gracia, y en la gracia está la abundancia de la vida, la verdadera imagen del mundo, la soberanía superior: «Todas las cosas son vuestras, pero vosotros sois de Cristo» (1 Cor 3, 22 s).

Concepto.

Hace sólo sesenta años que el concepto de «occidente» desempeña en la discusión un papel de cierta importancia, y desde aquella fecha designa un complejo histórico cultural en función del cual se hacen comprensibles los fenómenos históricos y se hacen visibles las tareas y obligaciones actuales. Occidente no es un término que designe un simple hecho histórico, sino la expresión de una interpretación de la historia.

Por esta razón, en las discusiones sobre occidente no podemos restringirnos a hechos de la historia, sino que más bien hay que preguntar por los principios en función de los cuales se puede comprender el occidente. Una discusión sobre occidente es una discusión de ideología. Al mismo tiempo que tratamos de comprender por razón de su origen los principios, los dogmas espirituales de la otra parte, debemos nosotros mismos confesar los dogmas que nos guían.

Basados en una concepción cristiana católica, entendemos nosotros la historia de Europa como «occidente», cuya alma es la fe viva cristiana.

Prueba.

I. En este caso probar significa comprobar la exactitud histórica de lo afirmado. Para ello habría que presentar una historia de occidente, pero, como ésta no se ha escrito todavía, deberemos contentarnos con dos ejemplos de la misma.

1. En junio del año 386 fue promulgado un edicto del emperador Teodosio, según el cual los súbditos debían presentar querella por los abusos de los funcionarios. Se había producido un conflicto sobre impuestos en Antioquía; ciudadanos rebeldes habían destruido las efigies del emperador, uno de los delitos más graves por entonces, ya que los emperadores eran considerados como dioses. En lugar de las terribles expediciones punitivas entonces habituales, se entablaron negociaciones entre el anciano obispo FLAVIO y el emperador Teodosio. «Sepan todos los infieles

que el temor de Cristo es capaz de refrenar toda violencia. Glorifica a tu Señor perdonando los pecados a tus consiervos para que Él te glorifique todavía más a ti, para que el día del juicio tenga presente ésta tu humanidad y te muestre un semblante manso y amable.»

Entretanto, durante las negociaciones, en la ciudad de Antioquía, el joven diácono JUAN exhorta al pueblo a la penitencia. Luego, al cabo de unas semanas, pudo anunciar al pueblo que el emperador había desistido de castigar a la ciudad, declarando: «¿Qué tiene de grande y de extraordinario el que nosotros perdonemos a los hombres que nos han ofendido, puesto que nosotros mismos somos hombres?»

Éste es un tono completamente nuevo. Es el momento en que se dirime la lucha de los santos contra los llamados filósofos, desencantados y con frecuencia moralmente estragados, el momento en que los teatros y los baños, durante siglos enteros semilleros de todos los vicios, van poco a poco quedando desiertos debido a los sermones de penitencia y a las disposiciones imperiales, llenándose en cambio las iglesias. Muchas gentes respiran un nuevo espíritu, que determina el carácter de una nueva época.

2. El nuevo tipo de soberano occidental se echa bien de ver principalmente en Guillermo I de Auvernia. Mientras en el decadente imperio carolingio despierta toda la rapacidad de los hombres, que por lo regular suele conducir a la elevación del más cruel y del más poderoso, este conde, bastante olvidado hoy día, echa los cimientos del verdadero espíritu de la alta edad media.

Europa era asolada por hordas rapaces de normandos paganos, de sarracenos y de magiares; el papa estaba en poder de nobles romanos ansiosos de dominio. «Cada cual hace lo que le parece, desprecia las leyes de Dios y de los hombres y las prescripciones de la Iglesia... Los conventos no tienen ya superiores legítimos porque están sometidos abusivamente a poderes mundanos. Vemos en los conventos abades seglares con sus mujeres y sus hijos, sus soldados y sus perros.» Así se lamentaba un sínodo el año 909.

Entonces funda Guillermo en su país, el año 910, el monaste-

rio de Cluny. En lugar de robar tierras, como era lo corriente, cede al convento parte de sus propias posesiones; en lugar de someter el convento, como era costumbre, a su dominio, pone sus poderes a disposición de los monjes para preservarlos de todo influjo mundano y eclesiástico. Nadie puede dar órdenes al convento excepto el papa de Roma.

La historia habla de los nobles Gracos o del príncipe de la revolución Philippe Égalité; abandonaron su clase con aparente desinterés, pero para colocarse ellos mismos a la cabeza de nuevos movimientos y cambiaron anticuadas posesiones o privilegios de clase por el favor del pueblo y el poder. Muy de otra manera obró este extraordinario — y, sin embargo, típicamente occidental — Guillermo de Auvernia, que al mismo tiempo se deshizo de posesiones y de poder en favor de otro en quien creía, Jesucristo; él, el conde, dejó en libertad a los monjes, sus propios súbditos, para que se gobernaran por sí mismos; protegió a los que en nombre de Cristo predicaban contra la nobleza. Tal es el espíritu de occidente.

Innumerables ejemplos podrían aducirse de todos los sectores de la historia europea, del arte y de la ciencia; de la vida de los monjes, caballeros y burgueses; de la historia de la guerra, de la historia de los movimientos de la paz de Dios y de las cruzadas, de la historia jurídica y social. El resultado es que incluso en hechos que, examinados superficialmente, hallan una explicación del todo natural, como disputas entre padres e hijos, o fundaciones de factorías comerciales, se descubre un rasgo especial, un cambio inesperado que hace pensar en el espíritu cristiano.

II. Ésta va a ser la segunda parte de nuestra prueba: la descripción más detallada del espíritu cristiano, tal como se manifiesta en las gentes europeas y en su relación con el mundo.

Desde los burdos pretextos de NIETZSCHE para explicar su propia incredulidad — «otros son culpables de mi incredulidad, por no mostrarse suficientemente redimidos» —, ha venido a ser cada vez más habitual tratar de refutar mediante alusiones a la historia la pretensión de verdad y de absolutez del cristianismo: ¿Qué se ha cambiado con vosotros, los cristianos? En realidad,

no sois mejores. Y hay cristianos que parecen tener prisa en reconocerlo: al fin y al cabo, el cristianismo no pretendía tampoco mejorar el mundo, el cristianismo no es una nueva filosofía o una nueva ética. Y, en lugar de dirigir la mirada a Cristo, a los santos, a los milagros, a la irrupción de una nueva vida superior, se limitan a hablar de los diablos que se reúnen en torno a Cristo, de las figuras de Judas dentro de la Iglesia, de las tentaciones, de los pecados, y sólo ven en Pedro al que renegó de Cristo, en santo Tomás al incrédulo, en Santiago al ambicioso y pendenciero.

Por el contrario, debemos confesar con toda decisión: En la imitación de Cristo se ha hecho manifiesto algo nuevo en el mundo, un hombre nuevo y una nueva relación del hombre para con el mundo. Y el occidente vive de esto nuevo.

1. El nuevo hombre se hace asequible históricamente en sus obras, en testimonios literarios y en obras de arte. «Ya no vivo yo, sino Cristo vive en mí», dice el apóstol san Pablo a estos nuevos hombres.

El nuevo hombre triunfa de los demonios, pero toma a los demonios muy en serio y reconoce con humildad que no los vence con sus propias fuerzas; tiene culpa personal, responsabilidad personal, conciencia personal; ha sido redimido personalmente, tiene su destino completamente personal, inconfundible; pero al mismo tiempo su redención es incorporación en el cuerpo místico de Jesús, en el que todos son uno, como Jesús y el Padre son uno; es señor libre de todas las cosas, y al mismo tiempo servidor obsequioso de todos (LUTERO); vive en el mundo y al mismo tiempo en comunión viva con los ángeles y santos del cielo.

2. La nueva relación del hombre con el mundo significa:

La realidad se toma más en serio que antes; nada de suicidio, nada de restricciones arbitrarias del horizonte personal, nada de fugas del mundo (los padres de la Iglesia condenan la fuga del mundo; sólo el llamamiento concreto de Dios justifica el abandono del quehacer en la familia y en la comunidad); a pesar de esta seriedad, nada de dependencia servil; en el orden de las cosas, lo inferior sirve a lo superior, en el orden de los hombres el superior sirve a los subalternos; el saber no es, por lo pronto, más exten-

so, pero sí más ordenado y más seguro; sobre él se puede seguir construyendo mejor que sobre las discrepantes escuelas de la antigüedad.

III. La cultura de este nuevo hombre puede desarrollarse de un modo consecuente, aunque las consecuencias generales sólo pueden sacarse atendiendo a la realidad histórica. La nueva cultura está enraizada en la preparación del pueblo elegido para el advenimiento de Jesús: muchas formas de hablar, de pensar, de cantar reciben de ahí su impronta (influencia de los salmos en la literatura de occidente hasta nuestros días); la cultura es la expresión de un amor activo del prójimo, puesto que el desvalido no es ya el marcado y maldecido por los dioses; en el siglo IV comenzó nuestra civilización «humana» occidental; la cultura es el amor a Dios en sus obras y la aceptación del encargo de la creación (lo prueban las labores de cultivo de los conventos); la cultura es sanamiento y santificación del mundo mediante sacramentos, tiempos festivos, ritos, etc.; la cultura es la soberanía de Cristo sobre la tierra y la preparación del reino venidero (tal es el tono fundamental en las doctrinas europeas sobre el gobierno, en los llamados «espejos de príncipes»).

IV. Pero la historia de occidente no es simplemente la historia del nuevo hombre y de su cultura, pues entonces occidente sería la cristiandad sin más ni más.

Más bien hay en occidente, aparte de las formas culturales de pensamiento y de vida del nuevo hombre, restos de tradición de la época de educación de los pueblos, muchas formas del pensar antiguo y de la vida social de los germanos animadas por el cristianismo, como también formas recibidas de culturas extraeuropeas (sobre todo desde la época de las cruzadas) y la Europa cristiana de ahí resultante, sus basílicas, ejércitos de caballeros, corporaciones de comercio, universidades, confederaciones de ciudades... Pero hay también formas que, animadas en otro tiempo por el espíritu cristiano, siguen actuando en Europa en forma descristianizada (como la servidumbre secularizada procedente de la sociedad feudal cristiana, el derecho individualista moderno o la diplomacia).

Algunas formas que habían perdido el alma se asociaron con la antigüedad pagana nuevamente descubierta, como la literatura secularizada del final de la edad media, el teatro (en un principio desarrollo de representaciones litúrgicas y luego el gran rival moderno de la Iglesia).

Para poder comprender a occidente, se debe distinguir entre el alma y la forma, entre elementos formales originariamente cristianos y extracristianos, entre formas animadas y no animadas, entre formación cristiana y transformación anticristiana, entre lo condicionado por los tiempos (emperador, feudalismo, etc.) y lo imperecedero (pensar jurídico, dignidad de la persona, conciencia de la responsabilidad, amor del prójimo, idea de orden).

V. En un rasgo esencial se distingue el occidente medieval del occidente moderno: En la edad media se enfrentaba el occidente como una unidad coherente con el mundo pagano, y sólo hacia fines de la edad media comenzó a dejarse sentir la tensión cristiana entre Roma y Bizancio.

Actualmente, en cambio, es el mismo occidente teatro de la lucha por Cristo y contra Cristo. En esta lucha vuelven a imponerse al cristiano — relegado ya de suyo a una vida como de catacumbas — los inmediatos quehaceres de apología y de misión, mientras que las tareas culturales se vuelven problemáticas en la medida en que las formas de cultura (literatura, filosofía, etc.) van perdiendo el alma cristiana y entran en un proceso de descomposición.

La misma discrepancia de opiniones sobre lo que fue y debe ser el occidente es, por tanto, una parte integrante de lo que es el occidente moderno y actual: un teatro de la lucha en que estamos empeñados todos.

JOHANNES TIMMERMANN

Resumen.

Occidente surgió de la antigüedad grecorromana, de su posición filosófica, de su sentido de la justicia y de su pensar político; en occidente siguen actuando los impulsos de la vitalidad y

goce en la aventura de pueblos «jóvenes», en particular de los germánicos; pero el alma que dio unidad viva a factores contrapuestos y confirió a occidente un semblante inconfundible, es la fe cristiana. Ésta desarrolló las energías espirituales de los hombres, aclaró y ordenó el saber acerca del mundo y lo coordinó todo en la armónica estructura del orden divino y de la lucha entre Cristo y el demonio. En esto tenía el hombre su quehacer personal, su culpa personal, su desvalimiento y su dignidad.

Sin embargo, el mensaje de Cristo no implica ningún mandato cultural determinado, y de la fe cristiana pueden surgir diferentes culturas conforme a las situaciones históricas. Por eso occidente no significa lo mismo que cristianismo. Además, en occidente el espíritu cristiano dio origen a algunas formas de cultura que más tarde perdieron su alma cristiana e incluso se mezclaron con viejas tradiciones paganas.

Así hoy día el occidente se convierte más y más en campo de batalla, en lugar de ser una cultura que vive de la fe cristiana.

TESIS XXX

Jesucristo fundó una Iglesia asentándola sobre el fundamento de los apóstoles

En nuestros días, todo diálogo religioso conducido con seriedad va a parar tarde o temprano en el tema «Iglesia». Esto no es cosa obvia, puesto que hubo tiempos en los que se podía hablar de Dios, del alma o de la fe sin mencionar a la Iglesia para nada. Por esto el teólogo evangélico OTTO DIBELIUS llamó a nuestra época «siglo de la Iglesia». Y en el campo católico, ROMANO GUARDINI, inmediatamente después de la primera guerra mundial, escribió estas esperanzadoras palabras: «Ha comenzado un proceso de incalculable alcance: la Iglesia despierta en las almas.»

Divergencia de opiniones.

Cuando DIBELIUS y GUARDINI expresaron su satisfacción por el redescubrimiento de la Iglesia, parecían haber pasado definitivamente a la historia tres «ismos» que hasta entonces habían dominado el pensar y obrar de los hombres en casi todas las esferas de la vida.

El *liberalismo* había cantado victoria no sólo en la política y en la economía, sino también en la teología del siglo XIX y de comienzos del XX. Defendía los derechos más ilimitados posibles de la persona libre frente a las exigencias de la sociedad. Los teólogos liberales veían incluso en Jesús de Nazaret el portaestandarte de sus ideas de libertad religiosa. Nunca había querido el profeta galileo fundar una Iglesia con dogmas, sacramentos, ministerios y

jerarquías. La fundación de la Iglesia, se decía, y toda su historia, eran un puro error y un desconocimiento de las verdaderas intenciones de Jesucristo.

Análogo era el modo de ver del *individualismo,* corriente ampliamente propagada en dicha época. El hombre religioso y en particular el cristiano puede entenderse por sí solo con «su» Dios sin tener necesidad de instancias intermediarias que se injieran en las más íntimas relaciones entre Dios y el alma.

En esta alianza hostil a la Iglesia hay que mencionar en tercer lugar al *subjetivismo,* una concepción que sólo veía en la religión un asunto del sentimiento privado. Una Iglesia cuyos dogmas hacían llamamiento a la razón humana, y que establecía prescripciones de vigencia universal, era para los subjetivistas religiosos sencillamente una atrocidad.

Ahora bien, poco más o menos desde la primera guerra mundial se había transformado notablemente el sentimiento de la vida de nuestro siglo. El movimiento alemán de juventudes volvió a descubrir la comunidad, el valor de la subordinación y adhesión voluntaria. En el Estado y en la economía se mostraban análogos conatos de superación del individualismo extremoso. La «Iglesia» había vuelto de repente a ser moderna, de lo cual dieron testimonio numerosas conversiones importantes. Pero la cuestión acerca de la Iglesia no debe nunca depender únicamente de sentimientos y de corrientes variables de los tiempos. Cuán peligroso sea esto lo prueba la situación del momento: El nacionalsocialismo abusó tan desvergonzadamente de palabras como «comunidad», «caudillaje», «fidelidad» y «obediencia», que ha de pasar todavía largo tiempo hasta que se puedan pronunciar de nuevo sin desagradables resabios. Como reacción explicable contra toda la violencia y el terror a que estuvieron expuestos los hombres en los últimos decenios, surge el ansia de la mayor libertad e independencia posible. Los tres grandes «ismos» del siglo pasado no parecen estar realmente derrotados, sino que vuelven a aparecer en un amplio frente y emprenden con nuevas armas sus ataques contra la Iglesia. Esto no debe sorprendernos, puesto que en ellos late, llevado hasta sus últimas consecuencias, el no resuelto pro-

blema de la escisión occidental de las Iglesias. Éste es un aserto que puede doler a nuestros hermanos separados. Pero, ¿no es ya un primer paso hacia la reunión en la fe el que reconozcamos que todas las llamadas «doctrinas diferenciantes» entre el catolicismo y el protestantismo radican en la diferente inteligencia de lo que significa «Iglesia» en la mente y en la voluntad de Jesús?

Pero en esta tesis vamos a ocuparnos sólo de las opiniones que dentro y fuera del protestantismo niegan que Jesús fundara una Iglesia y la asentara sobre el fundamento de los apóstoles.

Conceptos.

En el Nuevo Testamento se designa la «Iglesia» con el término griego *ekklesia* = asamblea del pueblo. El término es ya conocido en la traducción griega del AT, donde designa la *kahal* o asamblea del pueblo elegido de Dios. Pero este concepto, que proviene propiamente de la vida política de la antigua ciudad, fue incorporado sobre todo por san Pablo al vocabulario de la teología cristiana, aunque recibiendo un nuevo contenido. También *ekklesia* puede referirse tanto a la comunidad local como al conjunto de todos los fieles. En los evangelios sólo aparece la palabra *ekklesia* en dos pasajes, en Mt 16, 18 y 18, 17. No faltan, por tanto, razones para preguntarse si Jesús empleó realmente el concepto de «Iglesia», en arameo *qeništa*. En esta tesis no entendemos todavía por «Iglesia» la Iglesia católica, tal como se ha desarrollado en el transcurso de su larga historia, sino, más en general, una reunión de creyentes con determinadas formas y vínculos de organización irrenunciables en cuanto establecidos por Cristo mismo.

El término «establecidos» no debe, sin embargo, inducirnos a buscar en la vida de Jesús un momento determinado en que creara la Iglesia en forma de asociación. Veremos que todas las palabras y acciones de Cristo, y hasta su entera persona, tienen un carácter de fundación de Iglesia.

La fórmula «fundamento de los apóstoles» procede de Ef 2, 20. En este pasaje forman parte del fundamento de la Iglesia, jun-

tamente con los apóstoles, también los profetas cristianos, aquellos hombres de la era apostólica que estaban provistos de dones especiales de gracia para la edificación de la Iglesia. Así pues, por una parte no debemos restringir demasiado el concepto de «apóstol» — que se extiende al entero lapso de tiempo de la Iglesia naciente —, y por otra parte el número originario de doce debe conservar su especial significado. Además, no carece de importancia el que en Ef 2, 20, aparte del fundamento de la construcción del templo celestial de la Iglesia, se mencione también la «piedra angular, Jesucristo». Los apóstoles no son nada sin su Maestro. Cristo y la Iglesia no se pueden separar: Sin la piedra angular se derrumba el edificio, sin el fundamente y la casa construida sobre él la piedra angular sería sólo una ruina. Todavía más clara aparece la conexión mutua en 1 Cor 3, 10 s. Allí se compara Pablo a sí mismo con un arquitecto que ha puesto en Corinto el fundamento de la Iglesia. Pero este fundamento es Cristo, «pues nadie puede poner otro fundamento sino el que está puesto [por Dios], que es Jesucristo». Las imágenes pueden variar, pero la cosa es siempre la misma: Jesús, los apóstoles y la Iglesia forman una unidad indisoluble.

Prueba.

I. *Razones históricas.* La afirmación de la actual teología liberal, según la cual Jesús no habló nunca de una Iglesia, parece apoyarse en asertos de la exégesis del Nuevo Testamento que deben tomarse en serio. A comienzos de este siglo intentaron todavía los teólogos liberales descartar sin más del texto tradicional como interpolaciones o añadiduras posteriores los molestos pasajes de Mt 16, 18 y 18, 17. Entonces era muy fácil a los apologetas eclesiásticos demostrar lo contrario, pues no existe un solo manuscrito del Nuevo Testamento en que falten las palabras en cuestión. Pero hoy día no basta con el testimonio unánime de los manuscritos. Más tarde hemos descubierto y descubrimos continuamente que una palabra de los evangelios puede muy bien pertenecer a la forma más antigua del texto y, sin embargo, no

representar necesariamente una «auténtica» palabra del Jesús histórico (cf. *tesis XX, XXII, XXVI).* A la Iglesia apostólica fueron conferidos los poderes del Espíritu Santo para interpretar la palabra y obra de Jesús en su propio lenguaje. Jesús no profirió ya durante su existencia terrestre todo lo que necesitaban saber los apóstoles para la ejecución de su encargo. De lo contrario, ¿por qué habían de ser necesarios los recursos consignados en los Hechos de los Apóstoles (visión de san Pedro en Yaffa, 10, 9 ss; venida del Espíritu Santo sobre paganos todavía no bautizados, 10, 44 ss) para admitir a paganos sin convertirlos primero en judíos? En Jn 16, 12 s se dice: «Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis llevarlas ahora; pero cuando viniere Aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyere y os comunicará las cosas venideras.» Por consiguiente, la discusión sobre si las palabras de Mt 16, 18 ss fueron realmente proferidas por Jesús mismo en Cesarea de Filipo, no tiene gran importancia para nuestras consideraciones. A esto se añade que la fundación de la Iglesia no se basa en una única palabra de Jesús, sino que la entera vida y obra del Señor tienen una incalculable función de fundación de Iglesia. En cambio, en todos los campos reina unanimidad acerca de que las palabras: «Tú eres Pedro, la roca, y sobre esta roca edificaré mi Iglesia», por razón de su colorido arameo, deben de ser muy antiguas y que en todo caso debían ser ya conocidas a la primitiva comunidad de Palestina. Aquí no podemos entrar en detalles sobre el estado actual de la investigación. Abundante material para nuestra cuestión lo ofrecen los estudios sobre la materia en *Begegnung der Christen* [1], en particular los de los exegetas católicos A. VÖGTLE y J. SCHMID. Sin embargo, para salir al paso de antemano a toda objeción, nos ceñimos en nuestra prueba a hechos que son reconocidos incluso por la investigación crítica sobre la vida de Jesús, o que han sido puestos en claro por la misma *(tesis XXI),* lo cual, sin embargo, no quiere decir que la prueba no pueda basarse también en Mt 16, 18. De

1. Publicado bajo la dirección de M. ROESLE y O. CULLMANN, Stuttgart-Francfort del Main 1959.

todos modos, a fin de poder convencer a escépticos, hay que partir de una base que también por ellos sea admitida sin género de duda.

1. Jesús anunció la proximidad del reino de Dios. Sobre este hecho están de acuerdo los teólogos de todas las tendencias. Lo que se discute es únicamente lo que Jesús entendió por «proximidad» del reino de Dios. Desde ALBERT SCHWEITZER se ha repetido constantemente que Jesús creyó en un inminente fin del mundo y que por esto mismo no podía pensar en fundar una Iglesia. Algunos teólogos católicos del pasado identificaban el reino de Dios sencillamente con la Iglesia visible. La verdad reside en el medio, entre una interpretación del reino de Dios como puramente del fin de los tiempos («escatológica consiguiente») y otra puramente de historia eclesiástica. Cuando Jesús hablaba del «reino de Dios» tenía sin duda a la vista una realidad ultraterrena, procedente toda ella de Dios y que había de sobrevenir repentinamente. Pero, contrariamente a muchos de sus contemporáneos judíos, que aguardaban también una pronta transformación de todas las cosas («apocalípticos»), estaba convencido de que el reino de Dios había comenzado ya en su propia palabra y acción (Mt 12, 28). De ahí la apremiante urgencia de su mensaje, de ahí la exigencia de decidirse por él sin demora (Lc 9, 59-62, etc.). De ahí sobre todo la inmediata formación de una comunidad de discípulos, como en seguida lo veremos más en detalle. Aquí nos limitamos a señalar que predicación del fin de los tiempos y fundación de Iglesia no se excluyen en Jesús si se entienden debidamente. Entre Iglesia y reino de Dios hay una relación de camino a meta, de imagen a realidad. La Iglesia no debe por tanto considerarse como fin en sí, ni debe perderse de vista su destino eterno.

2. Jesús reunió discípulos en torno a sí y eligió entre ellos a los «doce». A diferencia de los rabinos judíos, Jesús no llamó a sus discípulos para iniciarlos en el estudio de la *Tora,* de la ley veterotestamentaria, sino para vincularlos a su persona y a su obra. Es el centro de un grupo religioso, que si bien en un principio vive todavía en el marco del judaísmo, sin embargo, lleva

ya en sí el germen de lo nuevo. Lo que Jesús pretendía con su comunidad de discípulos se manifiesta en la elección de un grupo especial de doce con primacía de Pedro (Mc 3, 14-19). Designó a los doce «para que le acompañaran y para enviarlos a predicar, con poder de expulsar a los demonios», como dice Marcos. Jesús transmite, por tanto, su misión divina — predicación del reino de Dios de palabra y de obra — a los doce. Como esto significa el paso decisivo para la fundación de una Iglesia, por eso los teólogos liberales han tratado siempre de suscitar dudas sobre la historicidad de un grupo prepascual de doce. Pero estas tentativas se estrellan contra un hecho que nadie podrá eliminar: Judas Iscariote, el traidor, era «uno de los doce» (Mc 14, 10.43). Si el grupo de los doce hubiera surgido por primera vez en la cristiandad primitiva, ¿se habría todavía entonces reconocido a Judas la dignidad suprema de la joven Iglesia? Bastante penoso era ya el escándalo de la cruz. ¿Quién podía atreverse a hacer las circunstancias de la muerte de Jesús aún más repelentes de lo que eran ya de por sí? No tenemos, por tanto, ninguna razón para negar que Jesús eligiera a los doce ya durante su vida terrestre. El nombre «apóstol» sí fue aplicado más tarde a los doce, sin duda por las comunidades de habla griega (cf. Mt 10, 2; Lc 6, 13, frente a Mc 3, 16).

3. Los «doce» fueron constituidos por Jesús en representantes del nuevo pueblo de Dios de los últimos tiempos. Para comprender a Jesús, hay que conocer el AT. El número doce tiene significado simbólico, de signo. Así como en el AT los doce hijos de Jacob representan a todo Israel, así los «doce» simbolizan al pueblo de la nueva alianza llamado al reino de Dios. Como lo dice un texto muy antiguo y oscuro, en el futuro reino de Dios «se sentarán sobre tronos como jueces de las doce tribus de Israel» (Lc 22, 30; Mt 19, 28). Su dignidad soberana y judicial es, por tanto, de índole ultraterrena. Aquí en la tierra rige otra ley: «El que de vosotros quiera ser el primero, sea vuestro servidor» (Mc 10, 44). Así pues, Jesús no promete a sus más próximos seguidores honores mundanos, riquezas ni poder; deben beber el cáliz que él mismo ha bebido (Mc 10, 38 ss), deben tomar sobre

sí la cruz para ser dignos de su Maestro (Mt 10, 38). La posición de los doce, no siendo juzgable con medidas humanas, resulta difícil a muchos críticos modernos ver en ellos el fundamento de la Iglesia futura. Se pregunta por qué Jesús no dio a los doce el encargo de organizar comunidades, de hacer proyectos para el futuro, de administrar los bienes comunes. En realidad, apenas se habla de estas cosas en los evangelios. Sólo Judas, el traidor, aparece en una tradición tardía como el que «llevaba la bolsa y hurtaba de lo que en ella echaban» (Jn 12, 6). Desgraciadamente, no sabemos gran cosa de lo que hicieron los doce en el grupo de los discípulos durante la vida de Jesús. También después de pascua son las noticias muy incompletas y escasas. De todos modos, los primeros capítulos de los Hechos de los Apóstoles dejan ver que los doce — bajo la primacía de Pedro — desempeñaban un papel directivo en la comunidad primitiva. Como entonces no se había consumado todavía la separación exterior del judaísmo — los fieles se atenían a la ley y al servicio del templo —, probablemente no necesitaban todavía formas especiales de organización. Pero el fundamento de la Iglesia estaba echado: en la fe de los doce en Jesús y en sus poderes para anunciar el evangelio.

4. En la última cena, Jesús se dejó a sí mismo a la comunidad de sus discípulos como memorial perpetuo. Ya hemos dicho antes que la expresión «fundar Iglesia» no debe inducirnos a buscar en la vida de Jesús un momento determinado en que creara la Iglesia en forma de asociación. A esto parece oponerse el hecho de la última cena. Cuando Jesús «estaba sentado con los doce a la mesa» (Mt 26, 20), ¿no fundó la «nueva alianza en su sangre» (Lc 22, 20), llevando así a cabo solemnemente el acto de fundación de la Iglesia? Así es en realidad. Pero no debemos olvidar que la última cena no fue un acontecimiento particular aislado en la vida de Jesús, sino que concentraba y representaba como en un foco lo que había hecho Jesús y todavía quería hacer. Por eso la fundación de Jesús, «en la noche en que iba a ser entregado» (1 Cor 11, 23), no es un acontecimiento particular al lado de las otras acciones de su vida y muerte, creadoras de Igle-

sia. La predicación del reino de Dios, el llamamiento de los discípulos, la elección de los doce, la muerte en cruz, la resurrección y exaltación se incorporan aquí a los signos sacramentales de pan y vino para constituir un memorial permanente «hasta que Él venga» (1 Cor 11, 26) y «se reúnan de los cuatro vientos los elegidos, desde un extremo del cielo hasta el otro» (Mt 24, 31). En el espejo de la última cena vemos por tanto en la forma más clara lo que significa «Iglesia» según la voluntad de Jesús: la comunidad de los invitados al banquete de Dios de los últimos tiempos, representada en los doce. Se reúne en la hora nocturna de la traición en torno a su Señor y Maestro, en vista de la muerte inminente. De Él recibe su cuerpo y su sangre como signo de que las promesas de la nueva alianza — perdón de los pecados y comunión eterna con Dios — se han cumplido ya y sólo falta la visión sin velos en el reino de Dios.

No parece ocioso hacer notar que, según la voluntad de Jesús, la comunidad de sus discípulos ha de representar exactamente lo contrario de una asociación cultural que excluya a otras encerrándose en sí misma, cuyos miembros, penetrados de orgullo por su elección, lleven ocultamente una existencia separada. De tal índole eran, por ejemplo, las sectas y grupos del mar Muerto (Qumrán), o las numerosas asociaciones culturales de misterios en el mundo helenístico. Los discípulos de Jesús se reconocen como los «pobres, lisiados, ciegos y paralíticos» según la parábola del gran banquete (Lc 14, 15-24), saben que han sido enviados como mensajeros a los que se hallan todavía «junto a las salidas de los caminos» (Mt 22, 9) o «en los cercados» (Lc 14, 23), y entre sus comensales hay todavía lugar para todos los que oyen la llamada de Dios y responden a la invitación.

5. En las apariciones de pascua, Pedro y los doce recibieron confirmación de sus poderes apostólicos. Con esta frase, formulada con tanta circunspección, puede estar de acuerdo incluso un historiador que considere la resurrección de Jesús únicamente como objeto de fe y que en las apariciones vea a lo sumo experiencias visionarias (cf., sin embargo, la *tesis XXV*). Es un hecho que sin la fe pascual de los discípulos no habría Iglesia. Las dos

están en la más íntima conexión. En efecto, casi todos los relatos de apariciones, por mucho que puedan diferenciarse en los detalles, contienen unas palabras del Resucitado que confiere a los discípulos poderes apostólicos: «Id, pues; enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado» (Mt 28, 19 s). «Y en su nombre ha de predicarse la penitencia para la remisión de los pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén. Vosotros daréis testimonio de esto» (Lc 24, 47 s). «Como el Padre me ha enviado, así os envío yo a vosotros» (Jn 20, 21). Y el encargo repetido tres veces a Pedro: «Apacienta mis ovejas» (Jn 21, 15 ss). Los adeptos de Jesús tenían, por tanto, la convicción de ejecutar una orden de su Señor resucitado y exaltado, cuando propagaban la fe pascual y constituían así comunidades cristianas. Pero los evangelios no dicen siempre con claridad si los encargos postpascuales estaban destinados exclusivamente a los doce. Jesús se apareció también a otros discípulos, y la predicación de la fe no se consideró nunca como privilegio personal de los primeros apóstoles. Sin el apostolado anónimo de innumerables cristianos sencillos que transmitían su creencia de boca en boca, en viajes comerciales, en talleres y en los mercados, no habría podido propagarse tan rápidamente el evangelio. No obstante, los doce constituyen el fundamento de la Iglesia. Son citados en primer lugar en el viejo catálogo de los testigos de la resurrección: «Se apareció a Cefas [Pedro] y luego a los doce» (1 Cor 15, 5). Como es ya sabido hace tiempo, este catálogo no reproduce la sucesión temporal de las apariciones, sino que establece un orden jerárquico que forma parte de la mencionada profesión de fe (1 Cor 15, 3 ss). Cuando Pablo se hizo cristiano, sólo pocos años después de la muerte de Jesús, se le comunicó ya un credo que contenía más explícitamente que todas las fórmulas posteriores la preeminencia de Pedro y de los doce. Nunca se podía creer en el Resucitado sin apoyarse en el testimonio de la Iglesia, representada por Pedro y por los doce, que es la legítima transmisora e intérprete del misterio de Cristo.

II. *Reflexiones teológicas.* Los argumentos históricos adquieren todavía más peso si se los sitúa, siquiera brevemente, a la luz de conexiones teológicas.

1. El individualismo moderno contradice el pensamiento bíblico. El hombre actual pregunta: ¿Por qué tiene que haber Iglesia? ¿Por qué Dios no llevó a cabo la redención con un acto invisible de gracia, que se revelara a cada uno con certeza interna? A los hombres del AT y del NT nunca se les hubiera ocurrido hacer tal pregunta. Para ellos, el individuo es siempre miembro de un todo, forma ya de suyo parte de una comunidad preexistente de salud o de ruina: está «en Adán» o «en Cristo» (Rom 5, 12-21; 1 Cor 15, 22). Pero, ¿no protestaron Juan Bautista (Mt 3, 9), Jesús (Mt 8, 11 s, etc.) y Pablo (Rom 2) precisamente contra una certeza de la salud que se aferra a la filiación abrahamítica, a la pertenencia al pueblo de la alianza y a la circuncisión? ¿No habrá que formular los mismos reparos contra el bautismo y la pertenencia a la Iglesia? En realidad, sería un fatal error tratar de explicar por un pensamiento religioso colectivo la necesidad de la Iglesia fundada por Jesucristo. La mera pertenencia exterior a la Iglesia no garantiza todavía la salud. Pero tampoco es decisiva la interioridad religiosa, la relación personal con Dios, como opina el individualismo moderno. Según las palabras de Jesús, sólo un criterio decide acerca de la salud: el comportamiento con los semejantes (Mt 6, 14 s; 7, 1-5; Lc 6, 27-36; Mt 25, 31-46, etc.). En todo caso, el amor del prójimo en el NT es algo muy distinto de la «fraternidad» en sentido, por ejemplo, de SCHILLER y de la época subsiguiente («... todos los hombres se hacen hermanos»). Sólo puede haber amor del prójimo porque está anclado en el amor de Dios. Por ser nosotros amados primeramente por Dios, podemos y debemos amar a Dios. Pero no hay amor a Dios sin amor a los hermanos (1 Jn 4, 20).

2. La idea liberal de una libre comunidad religiosa sin autoridad establecida por Dios y sin ordenamientos obligatorios conduce lógicamente a abandonar la fe en Jesucristo. Esta fórmula es en primer lugar una mera constatación del desarrollo de la teología en el siglo XIX. La historiografía liberal despojó al Nazareno

de todos los honores divinos, asignándole un puesto entre los otros héroes religiosos de la humanidad (cf. *tesis XXIII).* «Sólo el Padre tiene lugar en el evangelio, no el Hijo» (A. VON HARNACK). Jesús no es ya el mediador y redentor único. Es un sublime modelo de entrega creyente a la voluntad de Dios (o a la divinidad), un pregonero de la más noble humanidad, sí, pero no «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6). ¿Cómo se llegó a evacuar así la fe cristiana? La evolución comenzó con el deseo de liberarse de los viejos dogmas eclesiásticos. Se quería investigar la verdad histórica sin magisterio y sin tradición, por cuenta propia. La profesión de fe de la Iglesia apostólica se trocó por problemáticas convicciones científicas, la mayor parte de las cuales se ha superado en lo sucesivo. Hace años que, gracias al método de historia de las formas *(tesis XXII),* sabemos — como la Iglesia había ya enseñado siempre — que no hay ningún otro acceso al Jesús histórico sino la predicación apostólica sobre el Señor, Mesías e Hijo de Dios resucitado y exaltado. Quien no quiera admitir este evangelio, debe renunciar absolutamente a Jesús. Un Jesús reconstruido científicamente, que se contraponga a la fe de la Iglesia, es un fantasma.

Pero esta nuestra tesis no quiere expresar únicamente el hecho de experiencia de que fuera de la Iglesia se pierde la fe en Cristo, sino que además pretende aducir la razón teológica de este hecho. Nosotros nos atenemos a las interrogaciones de san Pablo: «Pero ¿cómo creerán [que Jesús es el Señor y que Dios le resucitó de entre los muertos, v. 9] sin haber oído de Él? Y ¿cómo oirán, si no se les predica? Y ¿cómo predicarán, si no son enviados?... Por consiguiente, la fe es por la predicación, y la predicación tiene lugar por la palabra [por encargo] de Cristo» (Rom 10, 14. 15.17). El sorites parte del oyente y pasando por el predicador se eleva hasta Cristo, demostrando así la necesidad de una mediación entre Cristo y el creyente. Nadie puede por sí solo llegar a la fe. Todos tienen necesidad del enviado autorizado, del Apóstol, que por encargo de Cristo aporta el mensaje de salud. Sin Iglesia, en la que pervive la autoridad de Cristo en el ministerio de la predicación, es imposible la fe cristiana.

3. El subjetivismo religioso desconoce que el evangelio está abierto al mundo. Muchos se niegan a admitir a la Iglesia porque confunden el cristianismo con una religiosidad subjetiva. Ahora bien, en la mera esfera natural religión es más que un mero presentimiento de lo divino (cf. *tesis VIII, XVII):* las palabras de GOETHE: «El sentimiento lo es todo», no toman en serio a Dios y su santo nombre; ¿cómo podría, pues, el reino de Dios revelado por Jesús contentarse con un solo sector de la vida del alma humana? El evangelio reclama al hombre entero, alma y cuerpo, y aquí están incluidas las relaciones sociales de matrimonio, familia, profesión, cultura, economía y Estado. Desde Cristo no existen ya muros de separación entre compartimientos «mundanos» y «consagrados a Dios», entre cosas «terrestres» y «celestiales». El mundo entero es de nuevo propiedad de Dios. Pero ¿dónde queda entonces lugar para la Iglesia? ¿No vuelve a levantar barreras entre la religión y la vida? En realidad, sería superflua la Iglesia si se hubiera realizado ya definitivamente el reino de Dios. En la Jerusalén celestial, dice san Juan, «no vi templo, pues el Señor, Dios todopoderoso, con el Cordero, era su templo» (Ap 21, 22). Pero hasta entonces no ha de cesar la Iglesia de anunciar a todo el mundo el reino venidero y de preformarlo en su comunidad. Desgraciadamente, nosotros, los cristianos, tenemos nuestra parte de culpa de que esta inteligencia del evangelio abierta al mundo se oscureciera una y otra vez. Nosotros mismos hemos dado la sensación de que la Iglesia es un asunto puramente religioso en sentido del subjetivismo moderno, como si se ocupara sólo de las relaciones del alma individual con Dios. Hemos hecho incluso de Jesús una figura «puramente religiosa» desterrándolo así del mundo, de «su propiedad» (Jn 1, 11). ¿Cuánto tardaremos todavía las cristianos en ponernos de acuerdo acerca de la naturaleza y el encargo de la fundación de Jesucristo? Sólo entonces comprenderá también el mundo que ha sido recogido en la casa del Padre por medio de la Iglesia del Hijo de Dios.

ALFRED LÄPPLE

Resumen.

Contra los errores todavía propagados del liberalismo, individualismo y subjetivismo, afirmamos: Jesús anunció el reino de Dios de los últimos tiempos y lo hizo presente en su actividad salvífica. Reunió discípulos en torno a sí y transmitió a los «doce» sus poderes de predicar y de quebrantar el reino de Satán. Los doce — llamados más tarde «apóstoles» — son concebidos como representantes y patriarcas del nuevo pueblo de la alianza llamado al reino de Dios. En la última cena dejó Jesús a su comunidad un legado permanente de su vida y muerte. En las apariciones de pascua experimentan Pedro y los apóstoles una confirmación de sus poderes. Jesús fundó, pues, realmente una Iglesia y la asentó sobre el fundamento de los apóstoles.

TESIS XXXI

El papa y los obispos son administradores legítimos de los poderes apostólicos. El papa tiene la misma posición privilegiada (primado) de Pedro entre los «doce»

Muchas funciones y títulos en la Iglesia católica proceden de época posterior. Por ejemplo, cardenales, los más altos dignatarios después del papa, sólo los hay desde la edad media. Tales funciones de derecho y origen puramente eclesiástico están sujetas a modificaciones históricas. Van y vienen, aparecen y desaparecen. En cambio, según afirma la Iglesia católica, hay dos «funciones» de derecho y origen divino: el pontificado y el episcopado. Sin obispos, no podría perdurar la Iglesia: y entre ellos debe haber uno que hable en nombre y con la autoridad del príncipe de los apóstoles, Pedro. ¿Lo dispuso realmente así Jesucristo o son también estas «funciones» de institución humana?

Divergencia de opiniones.

Se oponen a nuestra tesis todos los «cismáticos» (del griego *skhisma* = escisión, cisma), que en el transcurso de los siglos se han separado de la Iglesia católica romana por negar al papa o a los obispos su derecho divino. El *cisma de oriente* (1054 d. de J.C.) se debió ante todo a la vieja rivalidad entre Bizancio y Roma; aquí sólo estaba en litigio la primacía del papa, pues los cristianos «ortodoxos» creían y siguen creyendo firmemente en los poderes apostólicos de la función episcopal. No así en la *escisión eclesiástica occidental.* Los «reformadores» no sólo atacaron con la mayor violencia al primado de Roma, sino que tam-

bién despojaron de su autoridad apostólica a los obispos. Cierto que la posición frente al episcopado es muy variada en los diferentes países o grupos protestantes. La Alta Iglesia anglicana sigue consagrando sus obispos todavía hoy e insiste en su sucesión apostólica, aunque ésta no es reconocida por Roma. En otros países, el título de «obispo» — caso que se emplee (de nuevo) — tiene sólo un significado representativo. La transmisión de poderes apostólicos de la función o hasta su misma institución por derecho divino es negada explícitamente.

Conceptos.

El título de *papa* (= padre) era en la antigüedad cristiana un título honorífico de todos los obispos. Sólo desde fines de la antigüedad cristiana quedó reservado al obispo de Roma.

La palabra *obispo* (del griego: *episkopos* = vigilante, curador) recurre sólo cinco veces en el NT. En 1 Pe 2, 25 se llama a Cristo «pastor y obispo». En los otros pasajes se trata de una función local dirigente en la comunidad cristiana (Act 20, 28; Flp 1, 1; 1 Tim 3, 2; Tit 1, 7). En Éfeso y Filipos había todavía diferentes obispos en tiempos de san Pablo; las cartas pastorales parecen presuponer ya que en cada localidad había sólo un obispo que regía la comunidad «episcopado monárquico».

Al papa y a los obispos los llamamos *administradores legítimos*. La argumentación mostrará por qué hemos evitado la expresión corriente de «sucesores».

Los *poderes apostólicos* comprenden todos los poderes que resultan del encargo de Cristo de predicar el evangelio en su nombre y con su autoridad. Lo que aquí nos interesa es la suprema potestad de magisterio y jurisdicción en las comunidades. Si en los apóstoles se puede hablar de una «función» determinada, es cosa que se ha de mostrar todavía. El *primado* conferido al apóstol Pedro es según doctrina católica de fe (dogma), no sólo una precedencia honorífica, sino una primacía jurídica sobre toda la Iglesia, establecida por disposición divina.

Prueba.

En nuestra tesis se reúnen puntos de vista históricos y teológicos. El historiador habría de demostrar que los poderes apostólicos se han transmitido ininterrumpidamente desde los primeros apóstoles hasta los obispos actuales. Ahora bien, tratándose de la era apostólica y de los decenios subsiguientes es difícil establecer esta prueba. Por otra parte, el procedimiento histórico cae fácilmente en una conceptualidad que no se adapta a la naturaleza de la Iglesia. Por esto preferimos comenzar por esclarecer los puntos de vista teológicos.

I. *Esclarecimiento teológico.* En toda organización humana son necesarias determinadas funciones. Las personas pueden cambiar, pero la función permanece. Si la Iglesia fuera sólo una asociación religiosa humana, habría que aplicarle la misma ley. Entonces Jesús habría instituido la función apostólica a fin de que, partiendo de los primeros titulares, se siguiera proveyendo continuamente hasta el final de los tiempos. Pero no es éste el caso. La Iglesia no es una asociación, y los apóstoles no son socios directivos que regentan su cargo en forma vitalicia para pasarlo luego a manos de otros. Tratemos de representarnos claramente la posición de los apóstoles respecto a Cristo, que no es de fácil comprensión: También de Jesús se puede decir que estaba investido de una función que le había sido conferida por el Padre. Por lo regular, se habla incluso de una triple función de Jesús, la función de profeta (magisterio), la de rey (jurisdicción) y la de sacerdote (consagración y sacrificio). Esta triple función la transmitió Jesús a sus apóstoles, y sin embargo no llamamos a los apóstoles «sucesores» de Jesús en la función. En efecto, esto presupondría que Jesús se había retirado de su Iglesia y que los apóstoles habían ocupado su puesto. Vista la cosa desde fuera, tal sucedió después de pascua. Los apóstoles hacían lo que antes había hecho Jesús. Predicaban, dirigían la comunidad de los discípulos y celebraban la eucaristía con los fieles. Pero todo esto no lo hacían en nombre propio, sino con poderes de Jesucristo, que quería permanecer en su Iglesia «todos los días hasta el fin

del mundo» (Mt 28, 20). La «función» de Jesucristo está tan estrechamente ligada con su persona, que san Pablo y san Juan prefieren expresar el hecho de la «transmisión» en términos místicos personales: Cristo «vive», «obra», «permanece», «está» en sus apóstoles. Ahora bien, lo que se dice de la «función» de Jesús se puede decir en mayor o menor grado de la «función» de los apóstoles. También su posición es única y sin segunda, personal, definitiva. Hemos dicho en la tesis precedente que los «doce» son el fundamento de la Iglesia y los representantes del pueblo de Dios de los últimos tiempos. Ahora bien, el fundamento sólo se puede poner una vez, a no ser que se quiera construir otro nuevo edificio. De la misma manera, los representantes de la comunidad de salud de los últimos tiempos designados de una vez para siempre, no pueden ser sustituidos por otros. Cierto que según Act 1, 15-26 se eligió un «sustituto» del traidor Judas, el apóstol Matías, pero no oímos decir que se completara el número de doce cuando en el año 44 fue ejecutado Santiago, hijo del Zebedeo. Si bien después de la muerte de los apóstoles no hay ya «nuevos» apóstoles, en cambio, hay y debe haber una actividad continuada de la función en virtud de participación y representación, en la función del papa y de los obispos. Por consiguiente, se responde mejor al carácter único e irrepetible de la función apostólica si se habla de «representación», mientras que en la *tesis XXXII* se muestra en qué sentido se ha de entender el término «sucesión». En Jesús y en los apóstoles quedó fundada la Iglesia de una vez para siempre.

En el transcurso temporal de la historia de la Iglesia siguen a los apóstoles los papas y los obispos. Con el mismo derecho con que los apóstoles asumieron los poderes de Jesucristo sin ocupar por ello su puesto, así también el papa y los obispos actúan con autoridad apostólica, aunque sin ponerse en el lugar de los apóstoles. Como Cristo obra y permanece en los apóstoles, así también los apóstoles obran y permanecen en el papa y en los obispos. Si esta expresión le parece a alguien demasiado «mística», puede atenerse al tenor más jurídico de nuestra tesis: El papa y los obispos son administradores legítimos de los poderes

apostólicos; están al servicio de los apóstoles y ejecutan sus encargos. No otra cosa se entiende cuando profesamos en el credo: Creo a la Iglesia *apostólica.*

II. *Prueba histórica.* Nuestras consideraciones teológicas no han sido sutilezas ociosas. Así hemos aprendido a distinguir mejor entre apostolado y función episcopal, pero al mismo tiempo hemos visto la estrecha relación mística personal. Pero sobre todo hemos realizado con esto un importante trabajo preliminar para la prueba histórica. Ha aparecido más claro lo que es susceptible de demostración histórica. Lo decisivo, la apostolicidad intrínseca del episcopado, se sustrae a toda experiencia y debe creerse por el testimonio de la Iglesia. Aun cuando se lograra, por lo que se refiere a una sede episcopal, reconstruir la serie de los titulares sin interrupción hasta llegar a un apóstol, no se habría ganado gran cosa: la sucesión histórica no garantiza en modo alguno que los apóstoles transmitieran su autoridad y poderes precisamente a los obispos locales. En la forma de vida y en la actividad, los misioneros itinerantes y los maestros proféticos tenían mucha más afinidad con los apóstoles, como se desprende ya del empleo bastante amplio del nombre «apóstol» en la Iglesia primitiva. Por el contrario, los epíscopos que se mencionan en Flp 1, 1 no parecen haber sido la suprema instancia doctrinal y de jurisdicción en la comunidad de Filipos. En todo caso la carta no revela nada de esto. Incluso cuando en el siglo II se consolida la posición monárquica del obispo, se mantiene la distancia respecto al apostolado.

De esta época no hay ningún testimonio que equipare a los obispos con los apóstoles o que presente a los apóstoles como primeros titulares de sedes episcopales. Sólo en el siglo III surgieron listas de obispos, en las que aparece un apóstol como fundador y primer titular de la función. Algunos de estos catálogos contienen datos históricos seguros, pero no del decisivo período apostólico. Aquí la necesidad de defender la apostolicidad de la Iglesia y de la función episcopal contra entusiastas revolucionarios, indujo a apoyar con problemáticas aserciones históricas una situación teológica exacta.

Para dar a nuestra tesis la necesaria consistencia histórica, es suficiente mostrar que *en las comunidades del período postapostólico había una suprema autoridad de magisterio y de jurisdicción que exigía obediencia en nombre de Cristo y de los apóstoles.* En los diálogos acerca de la vuelta a la unidad de los cristianos, será por lo pronto conveniente recordar que, según el NT, a todos los miembros de la Iglesia les incumben deberes «episcopales»: mirar los unos por los otros (Heb 12, 15), exhortarse mutuamente (Heb 3, 13; 10, 24 s), distinguir a los falsos profetas de los verdaderos (Mt 7, 15-20, etc.), perdonarse mutuamente (Mt 6, 14 s, etc.). Al sacerdocio universal de los fieles (1 Pe 2, 9; Heb 9, 14, etc.) responde una función pastoral universal que enlaza con las condiciones naturales existentes en la familia y en la casa. Pero la función pastoral universal de los fieles, exactamente como el sacerdocio universal, está subordinada a la función pastoral especial del papa y de los obispos. Si se insinúa que la vida comunitaria de la cristiandad primitiva acusa ciertos rasgos «democráticos», hay que observar sin el menor reparo: En ninguna época partió la autoridad eclesiástica de abajo, del pueblo. Los diferentes servicios prestados en cuanto a la doctrina y la jurisdicción eran considerados como «carismas», como dones de gracia procedentes del Espíritu Santo (Rom 12, 6 ss; 1 Cor 12, 4-31; Ef 4, 11 s) para la edificación del cuerpo de Cristo. Ahora bien, en el período postapostólico van disminuyendo progresivamente los ministerios carismáticos, mientras que los puestos de autoridad se van definiendo en forma cada vez más firme. Sin duda el título, el rango y el ámbito de funciones eran todavía muy variados según las comunidades. Sin embargo, era común la persuasión de que los obispos o presbíteros habían sido instituidos por los apóstoles (Act 14, 23). Donde más claramente aparece expresado el origen apostólico de la función episcopal, es en la carta de san Clemente, un escrito dirigido a Corinto por la comunidad romana hacia el año 96. El autor, obispo de la Iglesia romana, exhorta a los corintios a someterse obedientemente a los ancianos de la comunidad que habían sido depuestos con ocasión de una disputa: «También nuestros apóstoles sabían

[de antemano] por nuestro Señor Jesucristo que habría disputas acerca del nombre de la función episcopal. Por eso instituyeron también... a los ya mencionados y dieron luego orden de que cuando éstos expiraran, asumieran su función otros hombres acreditados» (1 Clem 44, 1 s; cf. 42, 1-5). Por el contrario, el obispo mártir Ignacio de Antioquía (†110-117), en su lucha por la posición monárquica del obispo, no se refiere a disposición apostólica alguna. Esto, en cambio, se hace con toda verosimilitud en las cartas pastorales, documentos de «derecho eclesiástico», que llevan el nombre de Pablo como autor.

Estas cartas proponen la siguiente doctrina: El Apóstol es el verdadero y propio titular del supremo poder de magisterio y jurisdicción en las comunidades. Los obispos, representados en la persona de Timoteo y de Tito, son únicamente mandatarios del Apóstol y actúan conforme en todo con sus instrucciones. Por eso han de «hablar, exhortar y reprimir con todo imperio», y «nadie debe despreciarlos» (Tit 2, 15), aun cuando sean jóvenes (1 Tim 4, 12). Están respaldados por la autoridad del Apóstol, que les ha transferido la función y a su debido tiempo vuelve a llamarlos a sí (2 Tim 4, 9; Tit 3, 12). Por encargo del Apóstol debe «Timoteo» formar hombres idóneos que puedan transmitir sin falsificación la doctrina paulina (2 Tim 2, 2). El carácter apostólico no reside por tanto sólo en la función y en la sucesión legítima, sino en la fiel custodia del «depósito confiado» (1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 14).

Lo que se ha dicho de la función episcopal se aplica en forma especial a la relación entre el papado y el apóstol Pedro. También aquí se debe tener en cuenta lo antes dicho (p. 362s): Cierto que no hay ya «nuevos Pedros», pero la función de Pedro está presente en la Iglesia. «Por boca de León ha hablado Pedro», como se dijo en el concilio de Calcedonia (451) cuando fue leída en público la carta dogmática de san LEÓN MAGNO (440-461). Pedro es en todo caso la «roca» sobre la que Cristo fundó su Iglesia y contra la que no prevalecerán las puertas del infierno (Mt 16, 18). Hoy día no duda ya nadie de que Pedro ocupó realmente el primer puesto en el colegio apostólico y en la comunidad pri-

mitiva. Mas, para percatarse de la naturaleza de su primado, hay que leer el NT con los ojos de la tradición eclesiástica. Para el católico es, por tanto, suficiente la decisión del magisterio eclesiástico en el concilio Vaticano I, de 18 de julio de 1870: «Para que el episcopado mismo fuera uno e indiviso y la universal muchedumbre de los creyentes se conservara en la unidad de la fe y de la comunión... al anteponer [Jesucristo] al bienaventurado Pedro a los demás apóstoles en él sustituyó un principio perpetuo de una y otra unidad y un fundamento visible... La Iglesia romana, por disposición del Señor, posee el principado de potestad ordinaria sobre todas las otras; esta potestad de jurisdicción del romano pontífice, que es verdaderamente episcopal, es inmediata. A esta potestad están obligados por el deber de subordinación jerárquica y de verdadera obediencia los pastores y fieles de cualquier rito y dignidad, ora cada una separadamente, ora todos juntamente, no sólo en las materias que atañen a la fe y a las costumbres, sino también en lo que pertenece a la disciplina y régimen de la Iglesia difundida por todo el orbe; de suerte que, guardada con el romano pontífice esta unidad tanto de comunión como de profesión de la misma fe, la Iglesia de Cristo sea un solo rebaño bajo un solo pastor supremo» [1].

Desde este inexpugnable punto de vista se puede considerar sin reparos la evolución histórica de la idea del primado. Hay buen número de testimonios muy tempranos que hablan en favor del primado de la comunidad romana y de su obispo:

1. La ya mencionada carta de san CLEMENTE a Corinto.

2. La carta de san IGNACIO DE ANTIOQUÍA a los romanos, en la que se llama a la comunidad romana «la que preside la comunión de caridad».

3. La decisión del obispo de Roma, VÍCTOR I, en la disputa sobre la pascua (189-199).

4. San IRENEO DE LYÓN († 202) escribe: «Con esta Iglesia

---

1. DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum,* Barcelona [33]1965, n.os 3050, 3060 (en ediciones anteriores y en la versión castellana [DENZINGER, *El magisterio de la Iglesia,* Barcelona 1963], números 1821, 1827).

[romana] deben convenir todas las otras Iglesias por razón de su especial primacía» (*Adv. Haer.* III, 3, 2).

5. San CIPRIANO DE CARTAGO († 258) ve en la Iglesia de Roma la «Iglesia principal» *(ecclesia principalis),* la «fuente y centro de la unidad eclesiástica. Estar unido con el obispo de Roma significa estar unido con la Iglesia católica».

Al historiador profano podrán decir poca cosa estos documentos y juicios. Verá en ellos únicamente la expresión natural del prestigio político y económico de la capital de un imperio mundial. Pero asociados con la tradición históricamente inatacable del martirio de san Pedro en Roma adquieren un peso especial. Como en el caso de otras verdades de fe, que sólo muy paulatinamente vinieron a hacerse conscientes, no se puede esperar que el primado de Pedro fuera conocido en todas partes desde el principio.

Respuesta a algunas objeciones.

Hoy en día, la mayor parte de los ataques al papado vienen del marxismo ateo. Los cristianos evangélicos se han dado cuenta de que tienen en el papa el más poderoso aliado en la lucha contra el ateísmo y el materialismo. Sólo muy pocos fanáticos propenden a seguir el camino de Moscú antes que el de Roma. El prestigio moral del papado se ha consolidado en tal forma durante los últimos cien años, que han perdido su razón de ser las en otro tiempo justificadas acusaciones de secularización y abuso político del ministerio lanzadas por parte de los reformadores. Las confesiones cristianas pueden de nuevo dialogar entre seria y objetivamente.

En nuestra tesis hemos tratado de desvirtuar el reparo principal formulado por teólogos protestantes contra el papado: que la del apóstol Pedro es posición única, irrepetible, de índole escatológica; que, según esto, Jesús no pretendió crear una función que se perpetuara a lo largo de los siglos. En principio hemos asentido a esta objeción, pero hemos negado las conclusiones deducidas de ella. El carácter único y sin segundo del primado de

Pedro es perfectamente compatible con una multiplicidad de papas sucesivos, puesto que la irrepetibilidad no implica caducidad histórica. El problema «En Pedro — muchos papas (y algunos indignos» se halla en el mismo plano teológico que la cuestión, íntimamente afín: «Un solo sacrificio de Jesucristo y numerosas misas.» En este sentido ha habido muchos errores por parte protestante, como también por parte católica. Dependen sólo de la insuficiencia del lenguaje y del pensar humanos. Ya es hora de disipar estas confusiones.

Otras reservas provienen más bien de una aversión sentimental contra manifestaciones externas del papado, condicionadas históricamente. Tampoco el católico está obligado a defender y cohonestar todo lo que está relacionado con Roma y con la curia pontificia. Pero, en su celo constante e infatigable por la verdadera renovación de la Iglesia en la cabeza y en los miembros, deberá tener constantemente presente y recordar a otros las palabras del evangelio: «No juzguéis y no seréis juzgados... Con la medida con que midiereis se os medirá» (Mt 7, 1 s).

ALFRED LÄPPLE

Resumen.

La Iglesia entera está asentada sobre Jesucristo y los apóstoles. Los mismos apóstoles, como también los papas y obispos que vienen tras ellos no son estrictamente «sucesores» (puesto que Cristo no está ausente), sino únicamente mandatarios visibles de Jesús presente en su Iglesia y administradores de sus poderes. Como Cristo vive y obra en los apóstoles, así viven y obran los Apóstoles en los obispos.

Además de esto se puede demostrar históricamente que en las comunidades del período postapostólico había una autoridad suprema de magisterio y jurisdicción, que reclamaba obediencia en nombre de Cristo y de los apóstoles.

Pero como en el colegio apostólico y en la comunidad primitiva ocupó Pedro el primer puesto, así también en el cristianismo

primitivo e inmediatamente postpetrino se puede observar hasta qué punto se respetaba la primacía de la comunidad romana y de su obispo. El carácter único e irrepetible del primado petrino es perfectamente compatible con la multiplicidad de papas sucesivos, ya que el carácter escatológicamente único no es suprimido por la caducidad histórica. De ahí que al papa, en cuanto mandatario y administrador único de los poderes petrinos, le competa la misma precedencia (primado) entre los obispos que en otro tiempo a Pedro entre los apóstoles.

TESIS XXXII

La Iglesia es la comunidad de los creyentes

El tema de esta tesis nos parece recomendar un plan algo diferente del de las tesis anteriores. «Comunidad de los creyentes» es una fórmula un tanto general que nos ofrece un buen punto de partida. Según vayamos adelantando se verá que tal fórmula debe ser puntualizada en tres sentidos, como vamos a intentarlo progresivamente.

Por lo pronto, la tesis «La Iglesia es la comunidad de los creyentes» se puede impugnar en diferentes formas. Muchas gentes se cuentan sin reservas entre los creyentes — tienen una fe y forman así una comunidad —, pero no por ello piensan tener la menor relación con la Iglesia. Por el contrario, la comunidad de los creyentes se distingue precisamente de la Iglesia y de la comunidad que ésta forma. La comunidad de los creyentes, se dice, abarca más, es mayor y más amplia que la Iglesia. Cuando la Iglesia pretende ser la comunidad de los creyentes, pretende *demasiado*. Con esto provoca la protesta de los que creen sin pertenecer a la Iglesia o sin querer pertenecer a ella. Sólo se puede aceptar la pretensión de la Iglesia si se limita a ser una comunidad dentro de la gran comunidad de los creyentes.

Por otra parte, la tesis «La Iglesia es la comunidad de los creyentes» dice *demasiado poco:* así reza la objeción contraria, formulada por los cristianos, y especialmente por los cristianos católicos. Sin embargo, esta objeción se basa en el mismo estado de cosas que acabamos de describir. En efecto, la Iglesia no pre-

tende ser la comunidad de los que creen en alguna manera o en algo, sino la comunidad de los que creen en Dios.

Sin embargo, esta puntualización restrictiva es todavía demasiado imprecisa. En efecto, no se ve cómo los hombres que creen en Dios hayan de estar encuadrados en la Iglesia. Hay una comunidad de creyentes en Dios sin la Iglesia y hasta contra la Iglesia.

I. Así pues, la tesis debe precisarse en estos términos: *La Iglesia es la comunidad de los que creen en Dios «que se ha revelado muchas veces y en muchas maneras y últimamente en su Hijo»* (Heb 1, 1), la comunidad de los que creen en Dios, que se revela como creador, redentor y consumador, que hace que todas las formas y maneras de su autorrevelación, de palabra y de obra, culminen y tengan su consumación en Jesucristo, el Verbo hecho hombre. Por esto se puede también decir: La Iglesia es la comunidad de los que profesan que «Jesús es el Señor y el Mesías (= Cristo)» (Act 2, 36), como rezan las antiguas fórmulas cristianas de profesión de fe. Cuando el NT habla de la fe y de los creyentes, entiende la fe en este sentido específico, la fe en la revelación de Dios en Jesucristo. En esta fe está incluida la fe en la entera revelación de Dios. En efecto, en Jesucristo están compendiadas todas las formas y maneras de la revelación. Cristo es la realización, el fin y la meta de la revelación de Dios, de la revelación en la obra de la creación y en la antigua alianza.

Cristianos y no cristianos están, por tanto, de acuerdo en que la Iglesia está en conexión con Jesucristo y significa y representa la comunidad de los que creen en Jesucristo, en su persona, en su palabra y obra.

La Iglesia, históricamente considerada, surgió también por la palabra de Jesús, por la que los hombres fueron llamados a la conversión, a la fe y al seguimiento, formando una agrupación: en forma especial lo fueron los discípulos, y entre ellos el grupo de los «doce», es decir, los apóstoles. Más tarde se añadieron los que llegaron a la fe por la predicación de los apóstoles acerca de Jesús, Cristo y Señor (cf. Jn 17, 20) y, como muestra el acontecimiento de pentecostés, por la fe y el bautismo en nombre de

Jesús «fueron agregados» (Act 2, 41) a la «Iglesia», que hasta entonces se componía de discípulos y «apóstoles». Así, desde el comienzo mismo aparece claro que se es incorporado a la Iglesia y se vive como miembro de ella por la fe y el bautismo, por la palabra y el sacramento. Esta ley de los orígenes tiene vigor hasta el final de los tiempos.

A comienzos de la Reforma, la llamada «Confesión de Augsburgo», la *Confessio Augustana* del año 1530, definió a la Iglesia como *congregatio fidelium* (art. VII), como comunidad o más bien como asamblea de los fieles, de los creyentes, «en la cual el evangelio es predicado puramente, y los santos sacramentos se dispensan conforme al evangelio». Ahora bien, precisamente esta frase hace pensar en otra cuestión, que se pone de manifiesto si se atiende a la fe de los cristianos.

La fe de los creyentes en Cristo es diferente, como todos saben y ven, precisamente en esta misma fe. De la puntualización de que el evangelio debe predicarse puramente y los sacramentos dispensarse conforme al evangelio, han surgido las diferencias de las confesiones cristianas y de las numerosas comunidades cristianas. En efecto, ocurre preguntar: ¿Dónde está la instancia y el criterio para decidir que el evangelio se predica puramente y que los sacramentos se dispensan conforme al evangelio? Si la Iglesia es la comunidad de los que creen en Jesucristo, es evidente que con esta caracterización no queda todavía suficientemente determinada la Iglesia misma.

¿Es la Iglesia la comunidad y la reunión de los que en alguna manera creen en Jesucristo o creen algo acerca de él, o debe por su parte esta fe describirse todavía con mayor claridad? Según el testimonio del NT, la fe cristiana exige que la cuestión: «¿Qué os parece de Cristo? ¿De quién es hijo?» (Mt 22, 41 s), sea contestada, y en el sentido de la confesión: «Jesús es el Señor y el Cristo», o en el lenguaje del evangelio de san Juan: Jesús es el «Hijo de Dios», que «es uno con el Padre» (Jn 10, 30), de modo que «quien le ve, ve al Padre». Jesús es «el camino, la verdad y la vida. Nadie viene al Padre sino por Él» (Jn 14, 6). Él es el único nombre por el que los hombres pueden ser salvos (Act

4, 12), único en el que se halla la salud, Él es el único y solo mediador (1 Tim 2, 5). Sólo quien practique esta confesión en la fe puede decir, según el NT, que cree en Jesucristo. Con esto, en razón del contenido de la fe, se da una clara delimitación y se define netamente la comunidad de fe. La Iglesia es, por consiguiente, la comunidad de los que en este sentido creen en Jesucristo, es el «nosotros» que, como Iglesia creyente, tiene la fe en Jesucristo, lo confiesa, y por esta fe existe y vive.

De aquí brota una nueva cuestión: ¿Es la Iglesia la comunidad de los creyentes en cuanto que representa el conjunto de los que en cierto modo por su cuenta e individualmente creen en Cristo, o tiene en cuanto tal comunidad una forma especial y una estructura propia? Como se ve observando la cristiandad, precisamente de aquí surgen nuevas diferencias y nuevas posibilidades de diferencias.

Si la Iglesia es únicamente la reunión de los que creen en Jesús, Hijo de Dios, y en su palabra, entonces carece de importancia la cuestión acerca de la naturaleza y estructura de la Iglesia, o será una cuestión de simpatía o de oportunidad. Pero en este caso no se comprendería por qué la Iglesia misma puede ser objeto de fe, y que desde un principio forme parte de la profesión de fe: Cre a la Iglesia.

II. Consiguientemente, hay que añadir a la tesis: *La Iglesia es la comunidad de los que creen a la Iglesia* [1]. Esto quiere decir que la Iglesia forma parte de la fe cristiana como contenido decisivo de la fe. En efecto, la Iglesia forma parte de la fe en Jesucristo, de la fe en su palabra y en su obra, que está precisamente representada en la Iglesia y que hace que se vea y se comprenda la Iglesia como obra de Jesucristo. Con esto, la cuestión acerca del qué y el cómo de la Iglesia no es ya una cuestión de simpatía o de oportunidad, sino que depende de la determinación y disposición divinas. Es esencial a la comunidad de los fieles el que éstos crean la Iglesia en cuanto comunidad fundada por Cristo, que está ligada con Él como el cuerpo con la cabeza, que vive

1. Nótese el tenor del credo: *Credo in unum Deum*, «creo en un solo Dios»; pero: *Credo... unam sanctam... ecclesiam*, «creo... una santa... Iglesia».

en Cristo y de Cristo, que lleva adelante la obra de la salud proporcionada por Él y la hace presente y accesible a todos los hombres de todos los tiempos: mediante el anuncio de su mensaje y del mensaje acerca de Él, mediante la comunicación de sus santos misterios en los sacramentos, mediante la dirección de los hombres conforme a su voluntad y a sus instrucciones. La Iglesia hace todo esto por encargo de Cristo y en obediencia a Él. La Iglesia hace su obra por medio de hombres, pero hombres que tienen un encargo, un ministerio, unos poderes y una función, a los que incumbe un grave deber y responsabilidad, a quienes está prometida la asistencia de Jesucristo mismo y de su Espíritu. La Iglesia es Iglesia santa y apostólica, tiene una estructura sacramental y jerárquica. Estos momentos están bien compendiados en una descripción de la Iglesia por J.A. MÖHLER: «Por la Iglesia entienden los católicos la comunidad visible de todos los fieles fundada por Cristo, en la cual las actividades desarrolladas por Él durante su vida para librar del pecado y santificar a la humanidad, son proseguidas bajo la guía de su Espíritu hasta el fin del mundo por medio de un apostolado instituido por Él y que dura sin interrupción, y todos los pueblos son reconducidos a Dios en el transcurso de los tiempos» [2].

La fe que cree la Iglesia, cree por tanto en Cristo, en su palabra y obra, en su presencia permanente, en su amor y soberanía permanentes, cree que no dejó a los suyos huérfanos (Jn 14, 18), que les está cerca, que está en medio de ellos. En la fe que cree la Iglesia, la fe cristiana da prueba de sí en una forma especialmente intensa y sumamente concreta. Precisamente aquí es expuesta al mismo tiempo la fe a una prueba decisiva y es llamada a confirmarse como «convicción de lo que no vemos» (Heb 11, 1), como convicción de que Dios hace su obra en Cristo en la acción de hombres pecadores, de que profiere su palabra mediante la palabra insuficiente de los hombres, de que confía su gracia en manos de hombres. Pero quien cree la Iglesia y no se para en

---

2. *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisvorschriften*, editada por J.R. GEISELMANN, Colonia-Olten 1958, p. 387.

la consideración de las manifestaciones exteriores, precisamente con esta fe es liberado adquiriendo la «libertad de los hijos de Dios» (Rom 8, 21) y es preservado de escandalizarse de la Iglesia en las ocasiones que fácilmente se ofrecen a diario. En cada momento de la historia y de la actualidad está seguro de la presencia y de la fidelidad del Señor.

Quien ve la Iglesia como comunidad de los creyentes, pero al mismo tiempo deja a un lado la Iglesia como objeto de fe, no responde al pleno sentido de la comunidad de la fe, pues excluye del contenido mismo de la fe una parte esencial y se priva a sí mismo y a su fe, de esta realidad.

III. Con esto llegamos a la tercera puntualización de nuestra tesis: *La Iglesia es la comunidad de los creyentes en cuanto comunidad de los que creen por medio de la Iglesia.* La Iglesia no es sólo objeto de fe, sino también *mediadora, madre de la fe.* Esta verdad salta ya en gran parte a la vista por lo hasta aquí dicho. Creer significa para el particular estar agregado a la comunidad de la Iglesia, estar incorporado a la Iglesia como a verdadero soporte y sujeto de la fe. A la Iglesia en cuanto forma un todo se le ha confiado la revelación de Dios que ha hallado su consumación en Cristo. La Iglesia debe transmitirla, exponerla, destacar su verdadero sentido. Esto lo hace en cuanto Iglesia creyente y en cuanto en virtud de la fe enseña la fe misma. Así resulta comprensible que la fe cristiana crea «lo que Dios ha revelado y lo que la Iglesia propone a la fe», que la fe cristiana diga: «Quiero creer la Iglesia.»

Este estado de cosas podemos fácilmente hacérnoslo presente en el rito de la administración del bautismo. La primera pregunta que el ministro del bautismo dirige al bautizado en nombre de la Iglesia, es ésta: *¿Qué pides a la Iglesia?* El bautizando, o en su lugar el padrino, responde: *La fe.* Por consiguiente, la fe se desea y se solicita de la Iglesia. Esto es posible y necesario porque la Iglesia, en tanto que Iglesia creyente, puede transmitir esta fe y porque el individuo recibe la fe como uno que es recibido en la comunidad de la Iglesia. Así pues, el individuo no puede directamente y como por sí mismo situarse en la fe. La fe le es otorgada,

él la recibe de la fe de la Iglesia, de su palabra, de su predicación y de su doctrina. San Pablo desarrolla esta conexión interna en un curso de ideas muy concentrado en la carta a los Romanos: «Pero ¿cómo invocarán a aquel en quien no han creído? Y ¿cómo creerán sin haber oído de Él? Y ¿cómo oirán si nadie les predica? Y ¿cómo predicarán si no son enviados?» (10, 14 ss).

Jesús mismo siguió este camino. Su palabra, su palabra corroborada con obras y signos, había de llevar a los hombres a la fe, a la fe en su mensaje, en su misión, en su pretensión, a la fe en su persona. A los hombres correspondía oír, ver y creer. En la misma forma envía Jesús a los doce y a los discípulos, como sus mensajeros, como sus mandatarios, que en cuanto tales debían ser como el mismo que los enviaba. Jesús los incluye en su propia misión: «El que os recibe a vosotros, a mí me recibe, y el que me recibe amí, recibe al que me envió» (Mt 10, 40). «El que a vosotros oye, a mí me oye, y el que a vosotros desecha, a mí me desecha. Y el que me desecha a mí, desecha al que me envió» (Lc 10, 16). Evidentemente, estas palabras quieren también decir: El que me quiera oir, debe oíros a vosotros. Ahora bien, el Resucitado envía a los apóstoles al mundo entero y les ordena que conviertan a todos los pueblos en sus discípulos, que los bauticen en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y les enseñen a observar lo que Él les ha encargado (Mt 28, 19). En virtud del Espíritu que les es prometido y que es derramado sobre ellos en pentecostés, los apóstoles cumplen este su encargo. Con ello no anuncian tanto las palabras de Jesús, sino más bien la palabra acerca de Jesús, el Cristo y el Señor al que Dios, resucitándolo de entre los muertos, ha atestiguado como tal ante el mundo entero, lo ha acreditado y confirmado, y ellos anuncian la obra de Dios en Cristo, el hecho de Cristo. Los apóstoles y los que ellos designan como colaboradores, auxiliares y discípulos, los «que presiden y los ancianos», así como sus sucesores están incluidos en el gran encargo de Cristo que los envía y son así los mensajeros y transmisores de la fe.

El Resucitado prometió a los apóstoles que estaría con ellos hasta el fin del tiempo de este mundo. Conforme a su contenido,

la promesa no puede restringirse a los mismos apóstoles. A ellos les prometió el Espíritu que «les recordará todo», que los «guiará hacia la verdad completa», que «tomará de lo mío y os lo dará a conocer» (Jn 16, 12 ss). Pero a los sucesores de los apóstoles, que verdaderamente son sus sucesores sin ser ellos mismos apóstoles [3], se encarga con toda insistencia, especialmente en las cartas pastorales [4], que «guarden» la revelación que les ha sido transmitida, que custodien fielmente la «palabra de verdad», la «doctrina», el «depósito confiado», que lo defiendan, que lo protejan contra falsificaciones y doctrinas erróneas, que salgan garantes de ello, «oportuna o importunamente» (2 Tim 4, 2). Así ha de ser la Iglesia apostólica «columna y fundamento de la verdad» (1 Tim 3, 15). Y en esto precisamente consiste el don de la «inerrancia» (MÖHLER) de la Iglesia, la gracia de su infalibilidad, que se concreta en el magisterio de la Iglesia y en su suprema representación, el papa como sucesor de Pedro, por el que oró el Señor a fin de que no vacilara su fe y para que él confirmara a sus hermanos (Lc 22, 32). Atendiendo a este texto de la Escritura, dice el concilio Vaticano I: «El carisma de la verdad y de la fe nunca deficiente, fue divinamente conferido a Pedro y a sus sucesores en esta cátedra para que desempeñaran su excelso cargo para la salvación de todos» [5].

Este ministerio se ejerce también, y precisamente en su función más elevada y de más exigencias, en sujeción a la revelación, en servicio de ella y en obediencia a la misma.

Las formas y maneras aquí descritas ponen de manifiesto cómo se transmite la fe y cómo llegan a ella los individuos. Ahora bien, los creyentes son la comunidad de los que por la Iglesia llegan a la fe.

---

3. No se pone en tela de juicio la verdad de lo dicho en la *tesis XXXI* acerca del carácter representativo de la función papal y episcopal, sino más bien debe subrayarse. Se trata de una dificultad lingüística: también la palabra «representante», tomada en sí misma, podría prestarse a equívocos.

4. Cartas pastorales: las cartas a Timoteo (2) y a Tito transmitidas con el nombre del apóstol Pablo.

5. DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum,* Barcelona [33]1965, n.º 3071 (en ediciones anteriores y en la versión castellana [DENZINGER, *El magisterio de la Iglesia,* Barcelona 1963], n.º 1837).

Con esto no está en contradicción decir que la Sagrada Escritura, como fuente que es de la revelación, es también fuente de la fe. En efecto, la Sagrada Escritura es — hecha escritura — la predicación de los apóstoles inspirada por el Espíritu; es la predicación acerca de Jesús, el Cristo. Y así al mismo tiempo la Escritura es documento y testimonio de la Iglesia creyente, consignación de la fe y de la inteligencia de fe de la «Iglesia en su origen». Así la Escritura no puede, ni por su origen ni por su naturaleza, ser separada de la Iglesia. La Escritura es el libro de la Iglesia. La Escritura, en cuanto tal, tiene necesidad de interpretación: es necesario descubrir y destacar su sentido. Debido a esta relación de origen y a esta definición de la Escritura, lo dicho sólo puede ser llevado a cabo por la misma Iglesia creyente. Una explicación e interpretación de la Escritura al margen de la Iglesia, sin ella o contra ella, no puede nunca reivindicar vigencia para todos, no puede ser nunca auténtica. Por eso no es soberbia, sino fidelidad a sí misma y a su encargo, el que la Iglesia diga en el concilio de Trento: «Nadie, apoyado en su prudencia, sea osado a interpretar la Escritura Sagrada, en materias de fe y costumbres, que pertenecen a la explicación de la doctrina cristiana, retorciendo la misma Sagrada Escritura conforme al propio sentir, contra aquel sentido que sostuvo y sostiene la santa madre Iglesia, a quien atañe juzgar del verdadero sentido de las Escrituras Santas» [6]. Por consiguiente, el recurso a la Escritura, bien entendido, no es un argumento en contra, sino en favor de la tesis según la cual el hombre de hecho — aunque no falten quienes lo niegan — llega a la fe por medio de la Iglesia, y que la Iglesia, en cuanto comunidad de los creyentes, se ha de definir así: la comunidad de los que creen por medio de la Iglesia. Quien dice Escritura, dice en ello y con ello Iglesia; quien recurre a la Escritura y lo hace en el propio y debido sentido, recurre en ello y con ello a la Iglesia.

En este sentido pleno, concreto y desarrollado — y sólo en él —, se puede decir que la Iglesia es la comunidad de los creyentes.

6. Denzinger, o. c., n.º 1507 (786).

Las tres determinaciones aportadas en esta tesis están ligadas intrínsecamente y coordinadas entre sí: La primera determinación se explica por la segunda y la tercera y se desarrolla y se concreta en ellas. La tercera determinación conduce a la primera y a la segunda, las hace posibles y las realiza. La primera determinación es la primera para nosotros: en el orden del acceso, de la transmisión y del conocimiento.

HEINRICH FRIES

Resumen.

La Iglesia aparece como comunidad de los creyentes en tres sentidos:

1. Es la comunidad de los que creen en Dios que se ha revelado en Jesucristo. Esta fe incluye la profesión de la mesianidad y de la soberanía divina de Jesús y hace al creyente miembro de la Iglesia constituida por la fe y el bautismo.

2. Pero como la Iglesia es también contenido y objeto de su propia fe en cuanto que está ligada a Cristo como el cuerpo a su cabeza, es al mismo tiempo la comunidad de los que creen la Iglesia.

3. El individuo no llega a la fe por sí mismo, sino por la palabra de Jesús, que envió a los apóstoles, la función de los cuales sigue actuando en la Iglesia. Por consiguiente, la Iglesia es también la comunidad de los que creen por medio de la Iglesia como transmisora de la fe.

TESIS XXXIII

La verdad de la revelación está contenida en la Sagrada Escritura y es propuesta a nuestra fe por la Iglesia

La cuestión sobre la Iglesia se plantea con especial rigor en conexión con la cuestión sobre la Sagrada Escritura en cuanto que ésta es la forma en que la verdad revelada quedó consignada definitivamente para todos los tiempos. Si es cierto que los escritos del Antiguo Testamento y del Nuevo nos dan noticia segura de Dios y de su obra salvífica, como hemos visto en las tesis de la parte bíblica, debería bastarnos con abrir la Biblia para hallar en sus divinas palabras la fe necesaria para la salud.

Divergencia de opiniones.

Los reformadores del siglo XVI se creyeron llamados a librar a la palabra de Dios del dominio y de la tutela de la palabra humana. Querían que la Escritura fuera la única fuente de fe *(sola Scriptura)*. El punto de vista católico, según el cual se debe creer primero en la Iglesia y recibir luego de ella la palabra de la salud, les parecía ser una falsificación del cristianismo. En la época de la contrarreforma se consideró incluso como una de las notas principales que diferenciaban a las confesiones, el que los católicos enseñaban la existencia de dos fuentes de la revelación, a saber, la Escritura y la tradición, mientras que los protestantes sólo reconocían la palabra de Dios escrita. Hace algunos decenios que las cuestiones acerca de la relación entre Escritura, tradición e Iglesia, ocupan el centro de un diálogo animado, pero objetivo e imparcial entre las confesiones. Más de una cosa se

ha esclarecido ya por ambas partes, haciéndose así posible una mejor inteligencia [1].

Prueba.

En numerosos pasajes del Antiguo Testamento y el Nuevo se dice que el mensaje escrito reclama fe incondicional por estar respaldado por la autoridad del Dios revelante. Cierto que sería difícil alegar un solo texto en el que la Escritura sea designada como única fuente de la revelación. Esto es ya imposible por el mero hecho de que la Biblia no constituye una obra homogénea y producida simultáneamente, sino una colección de numerosos y variados escritos de ocasión. «Sagrada Escritura» en conjunto, formando un todo, sólo la hay desde que la Iglesia determinó qué libros forman parte del canon. Pero la Iglesia ha sabido y reconocido siempre que el precioso tesoro de la revelación divina está contenido precisamente en las Sagradas Escrituras del Antiguo Testamento y del Nuevo. Los libros se custodiaron con gran veneración y se copiaron con la mayor escrupulosidad para que fueran transmitidos a las generaciones posteriores. En el concilio de Trento, como también en el Vaticano I, se expresó la Iglesia en forma solemne acerca de la posición que ocupa la Sagrada Escritura, declarando que ella «reconoce y venera con la misma piadosa prontitud y reverencia todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento... juntamente con las tradiciones que determinan la fe y las costumbres. En efecto, éstas [las tradiciones] proceden de boca de Cristo o fueron sugeridas por el Espíritu Santo y se han conservado con constante tradición en la Iglesia católica» [2].

1. En este sentido, es sumamente instructivo el libro de P. LENGSFELD, *Ueberlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1960. El mismo tema es tratado en los más diferentes aspectos en el «Festschrift für J.R. Geiselmann»: *Kirche und Ueberlieferung*, bajo la dirección de J. BETZ y H. FRIES, Friburgo 1960.

2. DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum*, Barcelona [33]1965, n.º 1501 (en ediciones anteriores y en la versión castellana [DENZINGER, *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona 1963], n.º 783). Cf. n.º 3006 (1787).

En el texto citado se dice algo de importancia decisiva respecto a la posición de la Escritura en la conciencia de fe de la Iglesia: no es la Escritura sola la que se reconoce y venera con piadosa prontitud y reverencia, sino también «las tradiciones». Salta a la vista la intención del concilio Tridentino en esta cuestión: poner en claro en la polémica con los reformadores que, según la inteligencia de la Iglesia, la verdad revelada no nos viene sólo en la forma de un libro compuesto muchos siglos atrás, que como invariable documento histórico perdura a través de los tiempos, sino que la letra invariable del evangelio reclama la tradición viva, en la que se halla también contenida la doctrina de Cristo. Así se destacaba con todo vigor la diferencia frente a la actitud reformadora para con la Escritura. Vamos ahora a ocuparnos de esta diferencia, y a la vez responderemos a la cuestión que nos hemos planteado al principio: ¿Dónde hallo yo la palabra que me ha dicho Dios en la revelación y en cada caso quiere volver a decirme?

Afortunadamente los puntos de vista de los reformadores y de la Iglesia católica romana no parecen ya contraponerse en forma tan crasa e inconciliable como hubo de aparecer en tiempos del concilio de Trento. En efecto, en este intervalo se ha acrecentado en medida antes imprevisible nuestro saber acerca de la Sagrada Escritura y su origen. Con esto ha venido a resultar claro algo que no había cesado de expresarse en la conciencia espontánea de la Iglesia de los primeros siglos: el modo original con que la palabra reveladora de Dios llegó a los hombres de las más variadas épocas y regiones, fue la notificación y transmisión oral. Las Sagradas Escrituras son una etapa relativamente temprana, pero no la primera en este camino de la transmisión o tradición oral [3]. Mediante la predicación de los apóstoles y de otros testigos de la fe en el cristianismo primitivo, el mensaje de Jesús cobró una forma en que aparecen todavía claras las huellas de la primera predicación. Basándonos en los nuevos descubrimientos hay que reconocer que la misma Iglesia fundada por

3. Aunque a continuación hablamos sólo de los libros del NT, lo mismo se puede decir análogamente de los del Antiguo Testamento.

Cristo fue la que en su predicación se creó sus libros sagrados. Desde luego, no arbitrariamente o con presunción humana, sino imbuida de su responsabilidad en la conservación y transmisión fiel del evangelio recibido de la boca de su Señor Jesucristo. La respetuosa solicitud por no perder ni alterar nada no le impidió, sin embargo, dar al mensaje de Jesús una forma que respondiera a las variables exigencias de su predicación (cf. *tesis XX*). Para desempeñar este quehacer recibió la Iglesia la asistencia del Espíritu Santo, del Espíritu de verdad (Jn 14, 16 s. 25; 16, 12-15). Él mismo dio a la Iglesia apostólica la garantía de transmitir fielmente el evangelio aunque fuera en lenguaje diferente y con otras palabras de las usadas por Jesús. Pero el influjo fue recíproco: no sólo la Iglesia se configuró y creó su evangelio (con respetuosa fidelidad a la palabra recibida de la boca del Señor), sino que ella misma fue constituyéndose en Iglesia y recibió su plena forma en el mismo período en que configuró y recibió *su Escritura*. Dado que la Iglesia, al recibir la Escritura, la consideró como algo más grande (no obstante su propia contribución activa), pudo y debió regirse por ella y recibir de ella su impronta. Entonces se estableció la relación entre Iglesia y Escritura que ha sido normativa para todos los tiempos: la tradición viva y de la Iglesia es esa fuerza que configura la palabra de la Escritura y al mismo tiempo la recibe como su propia norma. Aun después de haberse reunido en las líneas y páginas del Nuevo Testamento las palabras de la predicación, sigue la Iglesia insuflando a estos escritos la vida que les da forma, comunicando con su interpretación autoritativa, actualidad inmediata y vida a esta letra históricamente muerta; pero la Escritura es al mismo tiempo el Libro Sagrado, al que la Iglesia se sabe indisolublemente vinculada y del que recibe forma y estructura.

De hecho, la Escritura se ha leído siempre *en la Iglesia*. Pero esto no se entiende sólo en cuanto que únicamente esa comunidad de hombres que creen en Jesucristo, y a la que llamamos Iglesia, ha conservado los libros sagrados del Antiguo y del Nuevo Testamento, de modo que sólo en ella fueron leídos con arreglo a la concepción que la Iglesia tenía de la Escritura. El mismo

Lutero, que quiso poner la Escritura en manos de cada cristiano sin la menor intervención de la Iglesia, entendió su texto en función de la gran tradición eclesiástica, aunque él mismo no se diera perfecta cuenta de ello. Un pequeño ejemplo servirá para explicarlo. La doctrina neotestamentaria del Espíritu Santo es oscura. Sólo en el siglo IV se comenzó a expresar con claridad teológica que el Espíritu Santo es, como el Padre y el Hijo, una divina persona digna de adoración. Ahora bien, en el siglo XVI los reformadores, en la seguridad de su fe madura y desarrollada, enseñaron sin vacilar la divinidad del Espíritu Santo en sus escritos de confesión. Esto no hubieran podido hacerlo si una Iglesia no hubiera desarrollado y enseñado con claridad, la oscura palabra de la Escritura, con la misma autoridad que ésta reivindica para sí. Lo que los siglos posteriores creyeron acerca del Espíritu Santo no estaba contenido en esta forma y desarrollo en el NT. Y así la «Confesión de Augsburgo», escrito que expresa en forma decisiva la confesión de fe de los reformadores del año 1530, invoca muy razonablemente la «decisión del concilio Niceno» [4] al exponer claramente su doctrina sobre las tres divinas personas. En cambio, no es razonable negar en los siglos posteriores el influjo de la Iglesia en la declaración y desarrollo de las Escrituras, y su autoridad que reclama fe.

Cierto que no se deben identificar sin más palabra de la Iglesia y tradición. Hay testigos de tradición, como también corrientes de tradición aisladas que no representan la fe de la Iglesia entera. Estos testigos de una tradición auxiliar (por ejemplo, determinados padres de la Iglesia y sus doctrinas) no tienen el valor de una tradición eclesiástica autoritativa. De todos modos, pueden servir de ayuda para descubrir la verdadera convicción de la Iglesia; pero ciertamente pueden también — ya que no viven en la Iglesia entera — resultar erróneos y contrarios a la fe autorizada. Esta distinción no debe pasarse por alto; sin embargo, importa partir del origen común de toda tradición, tanto de la

---

4. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche,* Gotinga 1955, p. 50. Se entiende el símbolo nicenoconstantinopolitano, que se produjo en los dos primeros concilios universales.

oral como de la consignada por escrito, de la autoritativa como de la que no obliga incondicionalmente, a saber, de la predicación (el *kerygma)* relativa a Jesucristo, a su muerte y a su resurrección. Esta única base primordial explica la diferencia y unidad entre testimonio escriturístico y testimonio eclesiástico, entre Escritura y tradición: la tradición apostólica una, en la que en todos los tiempos se ha apoyado la Iglesia como en fuente y origen de su fe [5], cristalizó en la letra de la Sagrada Escritura del Nuevo Testamento, aunque sin cesar por ello de ser una fuerza viva de protección y conservación. Ahora bien, una línea de tradición, cuanto más se alejaba del conjunto de esta tradición eclesiástica viva, tanto más débilmente participaba de la fuerza viva, conservadora de la verdad, de la Iglesia, tanto más ofrecía acceso al error.

Hay un camino quizá todavía más claro para mostrar en el diálogo con los reformadores la necesidad de la unidad entre ambos factores, el testimonio escriturístico y el testimonio eclesiástico. Y este camino parte precisamente del punto de vista de los reformadores, a saber, que sólo la Escritura, sin aditamentos humanos, nos asegura la salud, así como en el conjunto de la justificación Dios sólo lleva a cabo la obra salvífica, sin «aditamento» humano. Si en ambos casos se excluye como aditamento humano un obrar que, venido de fuera, añada algo en sentido estricto, esto es doctrina católica general, que la Iglesia ha profesado firmemente durante todos los siglos. Lo cual no implica que esta doctrina haya estado en todos los tiempos con la misma claridad en la conciencia de estas o aquellas capas del pueblo, de esta o aquella escuela teológica con las que se encontraron los reformadores. Con lealtad histórica debemos reconocer que la insistencia de los reformadores en la soberanía de Dios y de la Escritura (pese a la restricción exclusivista) volvió a despertar en la conciencia de la teología más de una doctrina antigua. Pero hoy día sucede algo curioso: a la teología de la Reforma debemos

---

5. Cf. el II concilio de Constantinopla (553), DENZINGER-SCHÖNMETZER, número 438 (228); cf. 420 (212); cf. también la asamblea eclesiástica de Letrán (649), DENZINGER, o. c., n.º 517 (270); el concilio de Trento (1546), ibíd. n.º 1501 (783); el concilio Vaticano I (1870), n.º 3006 (1787).

recordarle su punto de partida, el recurso a la sola palabra de Dios, a ella sola y a nada más. Por distintos lados se puede mostrar que la Escritura no es ya la Escritura si no se conserva a través de los siglos en una tradición eclesiástica.

En primer lugar, la Escritura, como noticia verdaderamente humana que (también) es, necesita insertarse en la tradición oral viva. Esto lo sabemos hoy quizá mejor que los siglos pasados. Una escritura sólo puede surgir como sedimentación de la palabra hablada. Aun cuando nunca se haya hablado en la forma que luego fue fijada por escrito, el contenido sí estaba, y en la palabra hablada se fue ya preparando la forma escrita. Ahora bien, la forma escrita impele a su vez a hablar y a contestar, a hablar sobre ella y basándose en ella. En función de esta inserción en la palabra oral es como se puede comprender e interpretar su transcripción. Los historiadores han descubierto una cantidad incalculable de hilos que de los textos y unidades de textos de la Sagrada Escritura llevan hasta la forma oral de la palabra y de la predicación, de la cual brotó la palabra escrita. Ello ha dado a la Escritura misma una increíble plasticidad y plenitud de significado. Con este remontarse a la historia, la palabra histórica del Antiguo y del Nuevo Testamento ha vuelto a convertirse en palabra viva.

Ahora bien, la palabra de Dios es una palabra viva y creadora de vida en todos los tiempos, no sólo una palabra pasada que mediante un remontarse a la historia (mediante un «ponerse en situación») puede volver a cobrar vida, a la manera de otros testimonios literarios de tiempos pasados. Pero esta vitalidad sin par de la palabra escrita sólo se puede conservar si se mantiene en el medio vivificante en que surgió: en el medio de una tradición penetrada del espíritu. Esto se olvida con frecuencia, no obstante el redescubrimiento de la importancia de la tradición por lo que hace al origen de las Sagradas Escrituras. Así pues, debemos por lo pronto decir: En su curso a través de la historia, la Sagrada Escritura pierde su vitalidad verdaderamente humana del principio si no se inserta en el marco de una tradición creadora y conservadora. Pero como esta Escritura humanodivina surgió de una tradición no puramente humana, sino sostenida y guiada por vir-

tud divina, no puede tampoco garantizarse la vitalidad de la Escritura a través de los siglos sucesivos por una cadena y comunidad puramente humana de transmitentes, sino sólo por una en que actúe el Espíritu de Dios. Ahora bien, ésta es la definición de la Iglesia entendida en sentido católico.

También desde otro punto de vista cabe poner de manifiesto que sólo en el marco de la Iglesia puede seguir subsistiendo la Escritura como magnitud salvífica. Si para la inteligencia de la Escritura se recurre sólo a la tradición oral de los comienzos, tarde o temprano deberá resolverse en sus elementos originarios. Entre estos elementos se hará una selección según su proximidad a la fuente única de la tradición global: se distinguirá entre «palabras de Jesús» y «palabras de la comunidad», y sólo aquéllas se considerarán como verdaderas palabras de revelación. Esto sucede hoy día en algunas corrientes de teología protestante. Así se deshace la unidad del NT. Sólo si también en el transcurso de los tiempos posteriores permanece la Escritura inserta en una tradición generadora de vida, y en su interpretación se mantiene ligada constantemente con ella, continúa viva y formando una unidad en su vitalidad. Ambas formas de vinculación de la Escritura con una tradición explicativa tienen su importancia: la referencia a la Iglesia primitiva pone al descubierto la interna estratificación del NT en su origen y en su anunciado; la referencia interpretativa a la forma plena de la Iglesia en tiempos posteriores y presentes hace fecundo ese descubrimiento de los estratos de origen y de significado, en favor de la Escritura una e indivisa que todos los tiempos veneran del mismo modo. Con esta referencia se llega a saber que no sólo las *palabras de Jesús,* sino también las *palabras y composiciones de la comunidad* son palabras sostenidas por el Espíritu, palabras de una escritura una y plena, que reclaman fe. La primera interpretación sin la segunda hace que la Escritura se descomponga disociándose en diferentes restos arqueológicos de diversa edad y valor; así se destruye la unidad de la Sagrada Escritura.

Todavía en un tercer respecto debemos mostrar que la Escritura deja de ser Escritura si no es conservada en el ámbito de

la Iglesia. Para la redención misericordiosa eligió Dios *desde arriba* el camino del *kerygma* invitador, que fue anunciado por Jesucristo, por aquella persona histórica que vivió en un punto espaciotemporal de nuestra historia. De esta manera vino a hacerse imposible la amalgama u oscuridad de esta notificación con el ansia humana de autorredención. La figura terrestre, que el Hijo de Dios había elegido para sus oyentes del mensaje, ponía de manifiesto que la redención no brota de las profundidades del corazón humano, sino que le viene de fuera en forma de gracia (aunque luego se convierte para él en algo sumamente íntimo). La figura terrestre del portador de la salud es, por tanto, un signo (y por cierto eficaz para quien se le hace accesible) de que la gracia redentora nos viene puramente de fuera y sin mérito nuestro. El carácter de la redención otorgada inesperadamente y sin méritos nuestros por el Dios que se descubre y se comunica, adquirió forma concreta en el tiempo cuando la salud se presentó a los hombres en la persona de Jesús de Nazaret: en el *encuentro con la salud misma,* con el Dios-hombre, que «vino para buscar». Trajo la redención al mundo entero, al mundo que todavía tenía delante de sí su historia.

Si, pues, frente a todas las religiones y tentativas de redención de la humanidad, debía seguir conservando su signo la gracia del Dios salvador, aun después de transcurrida la existencia terrestre de Jesús debía presentarse a los hombres en forma visible y apremiándoles con autoridad divina; los apóstoles recibieron el encargo de transmitir al mundo entero el *kerygma*: «El que a vosotros oye, a mí me oye, y el que a vosotros desecha, a mí me desecha, y el que me desecha a mí, desecha al que me envió» (Lc 10, 16). La predicación de los apóstoles, para conservarse intacta y sin falsificación, adoptó la forma escrita de relato y de libro. Este libro podía perdurar a través de todos los tiempos, y así ha perdurado. Pero si se quisiera suponer que desde aquel momento se retiró la autoridad dada por Dios a los hombres, autoridad que con su predicación reclama fe, entonces se retiraría a la palabra bíblica de la salud esa autoridad invitadora y ese representante terrestre que hemos visto ser característico de la salud cristiana.

La palabra de la Escritura no podría ya *representar* esa salud que, insospechada y por sorpresa, hace irrupción desde fuera en este mundo. La interpelación normativa de Dios a los hombres quedaría entonces perdida y cedería sin ser notada ante el estudio teológico normativo sobre Dios. Entonces la Escritura quedaría entregada a la intervención del análisis histórico. Así la figura del Jesús histórico sólo podrá hallarse ya volviendo críticamente a la historia. Pero este regreso sólo puede emprenderlo propiamente el hombre de ciencia, y aun este mismo se ve enfrentado con otros resultados de otras escuelas teológicas, que le ofrecen otra figura del Jesús histórico. Así no es ya posible el *contacto inmediato* con Jesús, el Cristo: la inmediatez es sustituida por una búsqueda científica de la persona de Jesús en el pasado, y el encuentro no reproduce ya plenamente porque la figura del pasado así descubierta es en parte resultado de la subjetividad investigadora de los individuos.

Si el *kerygma* acerca de Jesucristo ha de seguir siendo en el transcurso de la historia la palabra que no esté entregada inerme a mi intervención, sino que se mantenga poderosa independientemente de mí y así pueda prometer mi salvación, entonces tiene que haber una Iglesia que la conserve y que me la diga, cada vez de nuevo y sin atenuación, que pueda comunicarla en forma inconfundible e imprevista, como exigencia que irrumpe en el mundo.

Para terminar habría todavía que decir algo sobre la diferencia doctrinal entre católicos y protestantes en esta cuestión. Ya hemos hecho notar brevemente que ha variado la concepción protestante de la necesidad de la tradición autoritativa. Al mismo tiempo (en algunas de sus escuelas teológicas), se ha alejado de su punto de partida (con el análisis crítico del *libro* de la Escritura) y, por otra parte, se le ha acercado (con el descubrimiento del papel constitutivo de la tradición). No se puede negar que hoy día, con esta dialéctica por parte evangélica, se da mayor comprensión que en siglos pasados para la doctrina católica de la tradición y de la Iglesia. Pero también por parte católica romana, aun manteniendo la necesidad de una tradición autoritativa

«junto» al testimonio de la Escritura, está abierta la discusión teológica acerca de cómo se haya de entender más en concreto la relación entre ambas. Precisamente en estos últimos tiempos diferentes estudios teológicos han puesto de manifiesto que el testimonio escriturístico y el testimonio de tradición no deben entenderse como dos fuentes de nuestra fe, de las que podamos surtirnos en igual forma y que se completen y corrijan mutuamente. Muchos indicios dan a entender que otra coordinación de ambas magnitudes — por la que nos hemos pronunciado antes — responde mejor a la realidad. Pero entonces sería mucho más clara la proximidad a la vieja concepción protestante de la Sagrada Escritura: nuestra salud está vinculada efectivamente a la Sagrada Escritura y a ella sola; pero esta Escritura no puede en todo caso (y ésta es luego la diferencia respecto a los reformadores enseñada por el concilio de Trento) subsistir como palabra salvífica de Dios si no es pronunciada una y otra vez al individuo por la Iglesia en nombre de Dios.

GEORG MUSCHALEK

Resumen.

Acerca de la cuestión de si la revelación se halla en la sola Escritura o en la Escritura y en la Escritura y en la Iglesia, hay que hacer notar que la Escritura se designa a sí misma y es designada por la tradición eclesiástica como fuente de revelación.

Pero la Escritura sólo es fuente de revelación en unión con la tradición. En efecto, 1) la Escritura surgió de la tradición de la comunidad primitiva; 2) la tradición ha ejercido en todos los tiempos cierto influjo (auxiliar o autoritativo) sobre la inteligencia de la Escritura; la Escritura no puede mantenerse como Escritura si no se inserta en la tradición, pues de lo contrario perdería su unidad y su carácter de verdadera palabra y de interpelación invitante de Dios al hombre.

TESIS XXXIV

La Iglesia es el nuevo pueblo y casa de Dios, la comunidad reunida por Dios para el culto

Hay dos designaciones fundamentales de la Iglesia: es el pueblo de Dios y es el cuerpo de Cristo. Ambas designaciones se relacionan entre sí de forma que la Iglesia de Cristo es el pueblo de Dios en la nueva forma del cuerpo de Cristo.

La Iglesia como pueblo y asamblea de Dios.

«Pueblo de Dios» debe considerarse como la designación más amplia y fundamental, ya que abarca, enlazándolas, la antigua y la nueva alianza. Lo confirma la carta a los Hebreos: Jesucristo, establecido por Dios como verdadero y permanente Sumo Sacerdote, mediante su sangre y su sacrificio único y sin segundo fue mediador de la nueva alianza, instituyó el nuevo servicio en el Espíritu Santo, abrió el nuevo santuario del cielo y consagró al nuevo pueblo cultual (Hebr 4, 14-10, 18). Así, «pueblo de Dios» es una expresión acuñada con vistas a la historia de la salud, y dentro de ésta sitúa a la Iglesia como nuevo hecho salvífico. La Iglesia se levanta ante nosotros como «columna y fundamento de la verdad» (1 Tim 3, 15); está y se nos presenta a nosotros como la gran obra de salud, como instituto doctrinal y salvador; está ahí como «estandarte alzado en medio de las naciones» (Is 11, 12), que atrae a todos los que aún no creen y que afianza a sus hijos en la certeza de la fe que profesan [1]. En una palabra: la Iglesia es institución, algo que ha sido instituido, erigido. Pero

1. DENZINGER-SCHÖNMETZER, o. c., n.º 3013 (1794).

lo que se ha convertido en institución, en establecimiento, fue en un principio acontecer originario, realidad que acontecía. En el principio fue la Iglesia acontecimiento; y el acontecimiento, más aún, el acontecimiento primigenio de la Iglesia, se produjo en el acontecimiento nuevo renovador que se compendia en el nombre de Jesucristo. Por eso es desacertado afirmar que la «Iglesia» no se constituyó hasta que se vio que no se verificaba el esperado retorno del Señor. ¿Cómo, en efecto, se habla ya de Iglesia en la primera carta a los Corintios, es decir, cuando todavía no se podía hablar de dilación del retorno del Señor? La Iglesia forma parte del acontecimiento primigenio de la revelación.

Así, por ejemplo, el sacramento de la penitencia significa también penitencia en tanto que institución eclesiástica ordenada conforme a derecho eclesiástico; pero el sentido cristiano de esta institución se remonta más allá de ella misma a la invitación a la penitencia hecha en el cristianismo primitivo, cuando ni la penitencia ni la nueva justicia se predicaban en expresiones institucionales, aunque ni aquí ni en ninguna parte se excluía la evolución hacia un ordenamiento jurídico de la realización de la salud. Y el sentido de tal institución se realiza siempre superándose y remontándose al hecho salvífico primigenio, tal como ocurrió en Cristo y como constantemente debe volver a ocurrir en la vida cristiana en virtud y según la medida del acontecimiento primigenio.

En la designación de la Iglesia como «pueblo de Dios» resalta el carácter de acontecimiento, ya que la palabra griega de lo que nosotros llamamos Iglesia, es *ekklesia,* o sea, «asamblea del pueblo». Así pues, la Iglesia es la asamblea del pueblo de Dios, del pueblo convocado y reunido por Dios y ante Dios. Notémoslo bien: es Dios, Dios en persona, quien se elige y reúne a su pueblo, de modo que este pueblo sólo mediante este llamamiento y reunión por parte de Dios viene a ser realmente pueblo de Dios y es constituido en asamblea de Dios. Cierto que la alianza, tanto la antigua como la nueva, se concluye de una vez para siempre, como de una vez para siempre se funda el nuevo pueblo de la

alianza; pero la alianza de Dios y el pueblo de Dios se conservan precisamente merced a aquello por lo que habían sido fundados, a saber, una y otra vez por el acto de reunirse en asamblea, por la palabra de Dios que convoca y reúne su comunidad del pueblo. Precisamente en el concepto de asamblea del pueblo, que incluye el concepto de la reunión unificante (de las tribus en un pueblo de Israel, de los pueblos gentiles en una sola Iglesia de judíos y paganos, de las ovejas dispersas en un solo rebaño de Dios y de su Cristo), se expresa la potencialidad histórica de la Iglesia.

¡Qué pretensión y qué escándalo! Tenemos, por una parte, a los israelitas que creían ser pueblo de Dios, y sólo ellos, en medio de los pueblos gentiles; y tenemos también — pretensión y escándalo aún mayores — a los cristianos, que creen ser pueblo de Dios, y sólo ellos entre todos los pueblos, y así también dentro del pueblo al que pertenecen nacional y políticamente... ¿Puede una fe y una comunidad de fe presentarse en este mundo y ante sus ojos más cargada de conflictos? ¡Cuán variadas posibilidades de relaciones entre pueblo de Dios y pueblo del Estado aparecen aquí, muchas de ellas realizadas, y cuántas posibilidades de tensión surgen de ello! Aquí nos limitamos a mencionar casos como: culto del *Kyrios* (Cristo) y culto del emperador en la Iglesia de los mártires; Iglesia del imperio desde Constantino el Grande y en el Sacro Romano Imperio de la nación alemana, Estado eclesiástico, Iglesia estatal o regional, Iglesia del pueblo, separación de la Iglesia y del Estado, Iglesia libre en el Estado libre, concurrencia entre la Iglesia y el Estado...

La asamblea del pueblo de Dios como asamblea cultual.

¿Qué carácter tiene, en lo fundamental, el pueblo de Dios y la asamblea del pueblo de Dios? ¿Acaso carácter político, de modo que el pueblo de Dios sea primero una nación?

La denominación fundamental de «pueblo de Dios» y «asamblea del pueblo de Dios» designa claramente a la Iglesia como comunidad cultual: el pueblo de Dios es el que ha sido segregado

del mundo para rendir culto y adoración al Dios único y vivo; la asamblea del pueblo de Dios es asamblea cultual. El pueblo de Dios es el sacerdocio designado por Dios mismo, que existe para el culto divino revelado y ordenado por Él mismo. En medio de los pueblos gentiles con su idolatría y sus templos idolátricos se levantaba el pueblo de Israel, llamado a mantener sagrado el nombre de Dios en sus asambleas (sinagogas) y en el templo único del Dios único en la ciudad sagrada de Jerusalén. Y en medio de los pueblos y en cada pueblo existe y ha de existir el nuevo pueblo cultual de Dios purificado y santificado por Jesucristo, pueblo que está calificado para ofrecer en todos los tiempos y en todos los lugares la adoración y el sacrificio que ofreció el Hijo al Padre en el Espíritu.

En los términos «pueblo de Dios» y «asamblea del pueblo de Dios» se expresa algo grande, como nos lo dice con espléndidas palabras la primera carta de san Pedro: «Al Señor habéis de allegaros, como a piedra viva rechazada por los hombres... Vosotros como piedras vivas sois edificados en casa espiritual y sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por Jesucristo... Vosotros sois el linaje escogido, el sacerdocio real, la nación santa, el pueblo adquirido por Dios para pregonar los grandes hechos del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable. Vosotros, que en un tiempo no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios; no habíais alcanzado misericordia, pero ahora habéis conseguido misericordia» (1 Pe 2, 4-12; epístola de la vigilia pascual, dirigida por tanto especialmente a los neobautizados en la noche de pascua). Aunque en estas palabras de la Escritura no aparece el término «Iglesia» *(ekklesia)*, teólogos católicos han visto en ellas con razón una de las más expresivas descripciones de la Iglesia. ¡Qué riqueza de expresiones veterotestamentarias! Parece como si el autor hubiera querido reunirlas en una sinopsis; y ¡con cuánto mayor esplendor brillan los enunciados veterotestamentarios sobre «pueblo y casa de Dios» a la admirable luz de la «preciosa piedra angular» que es Jesucristo!

La Iglesia como casa de Dios.

Como nos enseñan las palabras citadas de Pedro, la designación de la Iglesia como «pueblo de Dios» y «asamblea del pueblo de Dios» está asociada todavía con otra designación, cuyo contenido metafórico está íntimamente relacionado con el otro significado: La Iglesia es la casa de Dios. De la comunidad de Dios forma parte la casa de Dios, en la que dicha comunidad se reúne.

La carta a los Efesios, que anuncia el misterio de Cristo como misterio de la Iglesia formada por judíos y gentiles, habla del santo templo en el Señor, de la morada de Dios en el Espíritu. Y a los cristianos procedentes de la gentilidad, que antes eran extranjeros y huéspedes, los llama ahora familiares de Dios y conciudadanos de los santos. Ahora están ya edificados formando el edificio de Dios, cuya piedra angular es Cristo mismo (Ef 2, 19-22). Y el vidente de Patmos vio la ciudad santa, una nueva Jerusalén que descendía del cielo y oyó una voz del cielo que clamaba: «He aquí el tabernáculo de Dios entre los hombres, y erigirá su tabernáculo entre ellos, y ellos serán su pueblo, y el mismo Dios estará con ellos y será su Dios» (Ap 21, 2 s). Esto se dice, como pone de manifiesto la continuación, en vista de la consumación de la ciudad de Dios al final de los tiempos, pero se aplica ya a la Iglesia en el período intermedio entre el envío del Espíritu Santo y el retorno del Señor.

La casa de Dios de que hablan las Escrituras no es la naturaleza, el campo, como tampoco el pueblo de Dios son los ciudadanos de todo el mundo bajo la bóveda del cielo, por encima de cuyas estrellas debe «habitar un buen padre». Cierto que todos los hombres, sin diferencia de razas, pueblos, clases ni sexos, están invitados a entrar en la comunidad de la casa de Dios. Pero ésta ha sido y es llamada, por la palabra de Dios y bajo la palabra de Dios, a salir del mundo y a entrar en este otro auditorio de Dios, donde la palabra no se debe oir e interpretar precisamente como voz del pueblo *(vox populi, vox Dei),* ni como voz de la naturaleza, y ni siquiera como voz de la conciencia, sino

donde las voces de los pueblos, de la naturaleza, de los corazones y de las conciencias se han de regir por la palabra de Dios.

Casa y comunidad de Dios, como morada y presencia del Señor.

Al hablar de la Iglesia como de la casa de Dios, no queremos aquí tampoco pasar de largo a la Iglesia en tanto que edificio erigido por la mano del hombre. Pero en todo caso mantenemos firmemente nuestro aserto anterior: En sentido bíblico, «casa de Dios» significa en primer lugar y fundamentalmente la comunidad cultual en sí misma, no ya un edificio del culto, en el que se reúne la comunidad cultual junto al lugar sagrado. Esto mismo determina la intrínseca relación del edificio del culto con la comunidad. Y la idea que tenemos de esto determina nuestro pensar y obrar en nuestro comportamiento cultual.

Preguntémonos con toda sencillez: ¿Qué es lo que hace de un templo una casa de Dios? Esta cuestión no la entendemos en sentido arquitectónico o en relación con los estilos, sino teológicamente, en razón del estilo litúrgico, por decirlo así, o de la manera de pensar cultual. La respuesta más obvia y general es ésta: *Un templo es realmente casa de Dios en cuanto en él está presente Dios; un templo es una morada de Dios.* El templo requiere la proximidad y presencia de Dios.

Pero sigamos preguntando: ¿En qué sentido está, pues, Dios presente en nuestras iglesias, nos está próximo y habita en medio de nosotros? Los católicos romanos tenemos la respuesta pronta: El sagrario hace de nuestras iglesias casas de Dios, pues el sagrario es en verdad el albergue y tabernáculo en que nuestro Dios mora sin cesar entre nosotros corporalmente, aunque oculto bajo las especies de pan. Y, naturalmente, no olvidamos que diariamente en nuestros altares el Sumo Sacerdote de la nueva alianza, con su cuerpo y su sangre — la oblación misma de la cruz — se hace presente como nuestro sacrificio y nuestro manjar.

Esta respuesta es correcta por lo que expresa e implica, pero omite algo esencial, a saber, la comunidad misma cultual en cuanto presencia del Señor, por tanto *no sólo* la presencia del Señor

en medio de su comunidad cultual. Así pues, no sólo donde hay presencia del Señor hay comunidad de Dios, sino que también, y al mismo tiempo, donde hay comunidad de Dios hay presencia del Señor. Es decir, que por el hecho de reunirse la comunidad de Dios en un lugar de culto se convierte éste en casa viva de Dios y, por tanto, en presencia y proximidad del Señor. La comunidad llamada por la palabra de Dios y creyente en ella contribuye a edificar la presencia del Señor por el hecho de reunirse y de celebrar su culto. La comunidad de los santificados es pueblo de Dios, y el Señor está muy próximo a su pueblo: Donde está el pueblo de Dios, allí hay proximidad y presencia de Dios, aun fuera de los lugares de culto y (fuera o más bien después) de las celebraciones del culto. El mismo pueblo de Dios es una forma de manifestarse la presencia del Señor.

Dios y su Cristo se revelan no sólo a la comunidad, sino también y al mismo tiempo por medio de la comunidad: El pueblo y la casa de Dios es ya revelación, manifestación del Señor. En este sentido, la Iglesia aparece como actualidad, como realidad y presencia viva y constante de la revelación. En la Iglesia no sólo ocurre el hecho de *proponerse* la revelación: no sólo se nos propone por los cabezas de la Iglesia lo que el pueblo de la Iglesia ha de creer y observar como palabra y obra de Dios, sino que se produce la revelación como *acontecimiento* en el *acontecimiento* de la comunidad de Dios y de su asamblea cultual.

La comunidad particular, participante en el todo.

Hasta aquí hemos hablado de comunidad cultual sin distinguir entre comunidad particular o parcial y comunidad total o de conjunto. Huelga decir que una iglesia particular, como una diócesis, o una comunidad, como una parroquia, no deben equipararse con la Iglesia universal, sino que constituyen precisamente eso, una iglesia parcial o una comunidad parcial. Importa, en cambio, subrayar que *una iglesia o comunidad parcial forma de tal manera una porción de la Iglesia universal, que tiene participación en el todo de la Iglesia y posee y representa el todo.* Este

estado de cosas se pone de manifiesto precisamente en la esfera cultual de la Iglesia y se aplica principalmente a la Iglesia en tanto que pueblo cultual o asamblea cultual, como aparece si se observa el centro del culto, el sacrificio de la misa. La estructura cultual de la Iglesia universal no aventaja en nada esencial a las iglesias particulares, y ni siquiera a una comunidad parroquial. En efecto, en las preces de la misa de la consagración episcopal, el lenguaje litúrgico no emplea el término administrativo «diócesis», sino que habla de «Iglesia», por ejemplo, de la «Iglesia de Colonia, como pastor y cabeza de la cual ha designado Dios, pastor de todos los creyentes, a su siervo José».

Notemos ahora expresamente que ningún cristiano particular es Iglesia, aun cuando su cuerpo, según una expresión de san Pablo, es templo del Espíritu Santo, que habita en nosotros y al que hemos recibido de Dios, de modo que nuestros cuerpos (particulares) son miembros de Cristo, cada uno un *miembro* de Cristo; pero entiéndase bien: miembros en el cuerpo de Cristo, no el cuerpo de Cristo (1 Cor 15, 19). Pablo, que creó la denominación «cuerpo de Cristo» para designar a la Iglesia, ya sea ésta comunidad particular (como la Iglesia de Corinto), ya la Iglesia universal (como en la carta a los Efesios), no aplicó nunca al cristiano particular o a su cuerpo la denominación «cuerpo de Cristo»: «Vosotros sois el cuerpo de Cristo, y en particular sus miembros» (1 Cor 12, 27).

Si hemos creído que debíamos mencionar esto, no ha sido para decir ahora que ni siquiera el papa es la Iglesia, sino sólo un miembro de ella, aunque el más destacado por su dignidad y la carga que sobre él pesa. Tal advertencia no es necesaria. Pero sí es necesaria la advertencia con referencia al modo pastoral de hablar de la familia cristiana como de una Iglesia en pequeño, aun cuando en la carta a los Efesios se representa la relación entre Cristo, cabeza, y su cuerpo, la Iglesia, como la que existe entre el marido y la mujer (Ef 5, 23). Pero esta analogía de relaciones no es reversible. Marido y mujer deben vivir y amarse mutuamente como corresponde a miembros del cuerpo de Cristo, en el que Cristo es la cabeza, y su Iglesia su esposa dilecta (Ef

5, 24-32). Pero no por eso son ellos mismos Iglesia, Iglesia en pequeño. En la Escritura y en la tradición no existen *ecclesiolae* o iglesuelas. Pietistas y románticos pueden entregarse a estos entusiasmos, lo cual es un signo evidente de que no sólo ha disminuido, sino que hasta se va perdiendo el sentido de la Iglesia como pueblo y asamblea del pueblo de Dios. Todos haremos bien en ponernos en guardia contra un pensar familiar sobre la Iglesia, pero no sólo sobre la Iglesia, sino incluso sobre Jesús y María. La Sagrada Familia de Nazaret no era sinagoga ni tampoco Iglesia. Y la familia de Nazaret no ha de considerarse familiarmente, sino en primero y último término en sentido de historia de la salud; no se la debe empequeñecer en forma burguesa, sino que se la debe ver como algo grande salvíficamente.

La esfera cultual en relación con la esfera política y ética.

De la familia vamos a pasar ahora al Estado, a la relación entre Estado e Iglesia. No es sólo por falta de espacio por lo que nos limitamos a enfocar esta relación bajo la categoría del culto. ¡Cuán raro es practicar este enfoque! Y, sin embargo, ¡cuán esencial se nos va a manifestar! En este sentido se formula así la cuestión: ¿Tiene el culto su debido lugar únicamente en la Iglesia? *¿Es sólo la Iglesia comunidad cultual* o existen también formas políticas de culto, asambleas y celebraciones políticas con marcado sello cultual? Es un hecho que las ha habido — sin duda en todos los tiempos — y que sigue habiéndolas — hoy día con marcado acento antieclesiástico y provocador —. De lo que se trata es de su legitimidad.

Vale la pena pronunciarse con la mayor claridad y decisión. A la cuestión respondemos nosotros así: La dirección del Estado y la población del Estado que por orden del gobierno se complacen, sobre todo hoy, en gestos y solemnidades cultuales, pecan sencillamente contra el buen gusto político; hacen una triste figura. En el fondo, tales Estados se niegan en cuanto Estados; les falta el sentido de las formas políticas en una cosa en que se dividen los espíritus. En la esfera del culto, que en realidad le es

ajena, el Estado sólo puede hacer de imitador, por mucho que insista en querer destacarse de la Iglesia y de la comunidad cultual religiosa; después de todo, la Iglesia puede celebrar el culto mucho mejor, ya que ella, y sólo ella es por su propia naturaleza comunidad cultual. El sector cultual pertenece propiamente a la esfera religiosa.

Pero también la Iglesia debe poner cuidado en no organizar asambleas eclesiásticas a la manera de asambleas políticas. Y debe además tener presente que también — y en primer lugar — el pueblo fiel y toda asamblea cultual está sujeta al primer mandamiento de Dios: «Yo soy el Señor, tu Dios... No tendrás otro Dios más que a mí» (Éx 20, 2-3). ¿O sería sólo reprobable el culto de un *Führer,* pero no las exageraciones que tienen todas las apariencias de un culto del papa? ¿O es sólo desde una ventana de la Iglesia desde donde se puede reprender a las gentes y hablar de mal gusto? Hay cosas que sólo se pueden enjuiciar bien sintiéndolas como cuestión de buen gusto; ahora bien, el buen gusto en cosas eclesiásticas deben implorarlo los cristianos y los hombres de Iglesia, como un don del Espíritu Santo.

Con estas observaciones críticas no querríamos en modo alguno negar que la Iglesia y el Estado pueden también colaborar en la esfera del culto, cuando el Estado y la ciudad, agrupaciones estatales y ciudadanas dan a sus solemnidades el ornato religioso y la consagración religiosa de usos que tienen su lugar y origen en el ámbito de la Iglesia de Cristo como comunidad cultual. Citemos como meros ejemplos las bendiciones de puentes y edificios, y un tan gran acto de Estado como lo es todavía hoy la coronación del rey en Inglaterra. Pero tales gestos cultuales en la comunidad estatal y ciudadana tienen y deben realizarse siguiendo la instrucción de Nuestro Señor: «Dad al césar lo que es del césar, y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22, 21). Aplicado a la comunidad cultual, esto quiere decir: Dejad las cosas donde les corresponde originariamente y usadlas conforme a su origen.

Una vez que hemos tratado de la Iglesia como comunidad cultual, no queremos terminar sin recordar expresamente que según la enseñanza de la Biblia no sólo forman parte del culto las

celebraciones y solemnidades religiosas, sino también el culto de las buenas obras. La historia de las religiones nos enseña que las renovaciones religiosas y las reformas cultuales reclamaban una espiritualización del culto y de sus formas, y que esta espiritualización la enfocaban principalmente en una moralización de la religión y del culto. Esto se puede decir en grado muy especial de la historia de nuestra religión revelada, de las llamadas proféticas de penitencia y de la exhortación penitencial de Jesús.

Para el pueblo de Dios de la nueva alianza, toda solemnidad cultual, todo uso de los sacramentos y toda celebración de sacrificio significará una profesión de que nosotros somos y nos llamamos justos merced a la justicia de Dios, que nuestras buenas obras brotan de la virtud del Espíritu Santo y que nuestro amor a Dios y al prójimo proceden del amor de Dios. Pero las buenas obras de caridad con el prójimo serán para nosotros signo de que nuestro culto y nuestro amor de Dios están inspirados por una fe viva.

Finalmente, quisiéramos encuadrar conceptualmente, siquiera sea con la mayor brevedad, los términos «pueblo de la alianza» y «sacrificio de la alianza», de los que no nos toca tratar aquí en detalle.

El sacrificio del pueblo de la alianza.

No hay ningún culto ni ningún pueblo cultual sin sacrificio. La nueva alianza fue fundada y consagrada en la última cena y en el sacrificio de la cruz del Señor, y fue sellada con el envío del Espíritu Santo. En la última cena se donó el Señor a sí mismo y su obra a su Iglesia como memorial perpetuo; así el nuevo pueblo de la alianza posee un sacrificio de la alianza y un banquete de la alianza, en el que por ministerio de los sacerdotes representa y ofrece en forma incruenta el sacrificio único y sin segundo de la cruz.

La comunidad cultual confiesa, con alabanza y acción de gracias, a su Señor y su gracia en sus solemnidades cultuales y en el culto de las buenas obras.

La Iglesia es la comunión de los santos que con su culto en esta etapa terrestre toma parte en el culto celeste que el eterno Sumo Sacerdote, con los ángeles y los que han llegado al término, ofrece en el cielo a su Padre en el Espíritu, intercediendo constantemente por nosotros.

La Iglesia no es el reino de Dios, pero sí reino de Dios, a saber, reino de Dios en la tierra y en formación, en el intervalo que media de la ascensión al retorno del Señor. Así el reino de Dios no es *sólo* misterio escatológico, y el pueblo de Dios de la Iglesia es *también* misterio escatológico.

GOTTLIEB SÖHNGEN

Resumen.

La Iglesia es el nuevo pueblo y casa de Dios:

1. Es la comunidad de la nueva alianza reunida por el Señor, comunidad que escucha la palabra de Dios y está santificada, y sigue siendo santificada, por la palabra y el sacramento, para servir en fe y caridad, y en la gracia de las buenas obras al único Dios vivo y verdadero, por su Hijo y Redentor nuestro, Jesucristo, en el Espíritu Santo.

2. La Iglesia es el templo espiritual, la morada de Dios. Jesucristo es la piedra angular; y nosotros somos las piedras vivas, los miembros del cuerpo de Cristo, Cabeza de la Iglesia, que es su cuerpo.

TESIS XXXV

La Iglesia es el cuerpo de Cristo; el cuerpo de Cristo es una comunidad edificada por la palabra y el sacramento y articulada en el orden de la caridad y del derecho

La Iglesia es pueblo y casa de Dios. Ésta es la primera denominación fundamental de la Iglesia. De ella tratamos en la *tesis XXXIV*. La segunda denominación fundamental es la de «cuerpo de Cristo»: La Iglesia es el cuerpo de Cristo. O relacionando una con otra estas dos denominaciones, se puede decir: La Iglesia es el pueblo y la casa de Dios en la nueva forma del cuerpo de Cristo.

Mientras que «pueblo y casa de Dios» designan a la Iglesia ante todo como comunidad cultual, aunque sin excluir la comunidad de caridad y de derecho, la denominación «cuerpo de Cristo» designa a la Iglesia ante todo como una comunidad debidamente ordenada formando la unidad de la Iglesia, aunque sin excluir la comunidad cultual.

«Cuerpo de Cristo» es un predicado de la comunidad cultual con vistas al debido ordenamiento de la asamblea cultual. La «Iglesia como cuerpo de Cristo» es concepción especial de san Pablo. Es instructivo tener esto presente y tomarlo como punto de partida. Ya por esto mismo la designación «cuerpo de Cristo» no puede considerarse como la primera — y no digamos única — denominación fundamental de la Iglesia. Ambas denominaciones, «pueblo (y casa) de Dios» y «cuerpo de Cristo», son denominaciones fundamentales o, mejor dicho, las dos denominaciones fundamentales de la Iglesia, y cada una se debe interpretar en función de la otra. El mismo san Pablo no habla sólo paulatinamente

de «cuerpo de Cristo», sino que — basándose en la entera revelación de la antigua y la nueva alianza — habla de «pueblo y casa de Dios», o más bien de pueblo y casa de Dios en cuanto cuerpo de Cristo.

En nuestras lenguas no aparece esto claro porque la palabra griega (y latina) *ekklesia* la traducimos por «Iglesia», en lugar de «asamblea» o «comunidad»: el sujeto al que el apóstol aplica el predicado «cuerpo de Cristo» es, por tanto, la asamblea del pueblo o de la comunidad de Dios. El capítulo del «cuerpo de Cristo» (1 Cor 12) va precedido de otro capítulo sobre las asambleas cultuales, a saber, sobre las celebraciones de la cena (11, 2-16. 17-34) y luego, después del capítulo intermedio sobre la caridad (13), va seguido de un capítulo sobre el orden en la asamblea de la comunidad (14).

Que la comunidad cultual es el sujeto al que se atribuye el predicado «cuerpo de Cristo», resulta materialmente claro de la situación concreta en que se hallaba la comunidad de Corinto y de la que surge en el Apóstol la imagen de la Iglesia como «cuerpo de Cristo» en la primera carta a los Corintios. Entre los «llamados a ser santos» (1, 2) en Corinto, había disensiones y partidos (1, 11-13 y 11, 18.19). Además de esto, el Apóstol tenía que habérselas en Corinto con una comunidad espiritualmente inestable. Allí había movimiento, y tal que el Apóstol, que no quiere que se extinga el espíritu y su hálito, se ve obligado a intervenir con claras instrucciones relativas a las asambleas cultuales: quiere orar con el espíritu, pero también con la mente (14, 15); y en la asamblea de la comunidad prefiere decir diez palabras con sentido y con razón, que diez mil palabras arrebatado por el carisma de las lenguas (14, 19). En la asamblea de la comunidad debe procederse con razón y debe reinar orden, el orden de la caridad, que sirve para la edificación de la comunidad, no ya la edificación personal que se hincha y engríe y pone confusión en cosas y personas: «Porque Dios no es Dios de confusión, sino de paz. Hágase todo con decoro y orden. Así debe procederse en todas las iglesias de los santos» (14, 33.40).

Así, en ese capítulo sobre el culto (1 Cor 14), el espíritu y la

razón, la inspiración carismática y el orden razonable, la caridad y el debido orden forman una unidad entre extremos opuestos. Pero aquí el «debido orden» no debe tomarse ya anticipadamente como «orden jurídico» formal: de tal cosa no puede tratarse aquí todavía; pero tampoco se debe excluir que el debido orden pueda entenderse como base espiritual para el desarrollo de reglamentaciones formalmente jurídicas. Donde está el espíritu — se entiende el Espíritu Santo — hay multiplicidad y abundancia de sus dones (12, 4-11), pero hay también orden y unidad entre las capacidades (14, 33); allí hay caridad y edificación (14, 15). Allí hay numerosos y especiales dones, ministerios y virtudes, pero es uno y el mismo Espíritu el que reparte cada uno como quiere (12, 11); allí hay diferentes miembros (de la Iglesia) con sus variadas aptitudes y quehaceres, pero todos son miembros de un mismo cuerpo en un mismo Espíritu, del único cuerpo de Cristo y en el único Espíritu de Dios y de Cristo (12, 12.13).

Cuerpo de Cristo con visibilidad corpórea, como comunidad espiritual y jurídica.

Pasemos ahora a la imagen misma, tal como se presenta en el capítulo del «cuerpo de Cristo». El mismo san Pablo presenta en un principio la denominación «cuerpo de Cristo» como símil: La Iglesia es *como* un cuerpo (12, 12.14-26).

Para el Apóstol, con su pensar hebraico y bíblico, «cuerpo» no significa la contrapartida griega de alma o espíritu: «cuerpo» significa el todo *corpóreo y organizado* del ser humano, y aquí, en la comparación, significa el todo corpóreo y organizado del ser de la Iglesia.

Así pues, la imagen paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo no da ningún motivo para distinguir entre cuerpo (externo, visible) y alma (interna, invisible) de la Iglesia, entre Iglesia visible e invisible. Lo que se subraya con el símil de la unidad orgánica del cuerpo es, por decirlo así, la imagen de cuerpo en que se manifiesta la Iglesia: ésta tiene tanto de cuerpo como el género humano, como un pueblo humano; no menos forman un cuerpo

sus miembros, en cuanto son Iglesia, y en cuanto son miembros múltiples y unidos. Y así se presenta la Iglesia, cuya articulación y debido orden es susceptible de desarrollarse en un ordenamiento jurídico.

Evidentemente, la Iglesia es manifestación de una realidad divina, que debe creerse, incluso en su visibilidad, en la que al mismo tiempo se hace visible y se oculta un misterio. Cristo, con su cuerpo glorioso en el cielo, tiene también en la tierra un cuerpo; también es un cuerpo dotado de *espíritu* el cuerpo *espiritual* que forma la Iglesia, un ser corpóreo, tan espiritual y misterioso como corpóreo y visible, y tan corpóreo y visible como espiritual y misterioso: «cuerpo místico de Cristo» (ambas cosas se deben subrayar igualmente: *cuerpo* y *místico*).

Cierto que para la teología paulina la visibilidad del cuerpo de Cristo incluye algo que no se debe olvidar, aunque propendemos a olvidarlo. El cuerpo espiritual de Cristo marcha en este tiempo terrestre hacia la consumación en la gloria del reino de Dios, gloria que se revelará al final de los tiempos. Y así se puede aplicar también a la Iglesia en cuanto cuerpo de Cristo lo que san Pablo dice de nuestro cuerpo en el capítulo sobre la resurrección: «Se siembra en corrupción y resucita en incorrupción; se siembra en flaqueza y se levanta en poder» (1 Cor 15, 43). Cierto que el cuerpo de Cristo en la tierra no es, a diferencia del nuestro, un cuerpo natural, sensitivo, sino un cuerpo espiritual. Pero esto no excluye, sino más incluye, que se pueda aplicar también a la Iglesia, y precisamente a ella deba aplicarse lo que dice san Pablo, a saber, que en la flaqueza llega al colmo el poder (de Cristo) (2 Cor 12, 9) y que también el cuerpo espiritual de Cristo en la tierra aparece como cuerpo espiritual en nuestra bajeza *(corpus humilitatis nostrae)*. En este sentido paulino se puede y se debe hablar de la «Iglesia de la cruz» *(ecclesia crucis):* El camino de la Iglesia no es un camino de esplendor y de gloria, que después de todo sólo sería la gloria de este mundo y de sus señores, sino un camino que avanza en la bajeza y en el poder de la cruz de Cristo. Incluso toda magnificencia y esplendor del culto, como por ejemplo el esplendor pascual de la Iglesia oriental, ha

de ser un esplendor de dentro, el esplendor interior del Crucificado, que es el Resucitado y Glorificado, pero en la forma en que vino a ser y sigue siendo el Resucitado y Glorificado, como quien hubo de atravesar por la pasión y la cruz.

Cuerpo de Cristo como realidad sacramental.

La «Iglesia como un cuerpo» es una imagen y un símil; la «Iglesia como cuerpo de Cristo», en cambio, más que una imagen y un símil, es imagen y realidad a la vez, o una realidad metafórica. Y la realidad que se añade a la imagen y la colma es sencillamente Cristo. Por ser el cuerpo de Cristo, es una realidad de cuerpo, realidad espiritual y misteriosa. Esta compenetración de imagen y realidad se refleja en la estructura del versículo en que san Pablo introduce en forma de tesis la denominación «cuerpo de Cristo»: «Porque, así como, siendo el cuerpo uno, tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un cuerpo único, así es también Cristo» (1 Cor 12, 12). Es de gran efecto el que el Apóstol no lleve el símil hasta el fin y pase por alto la aplicación inmediata («así también la comunidad: muchos miembros, pero un solo cuerpo») y sencillamente al final mencione la realidad que traslada la comparación a la realidad, a saber, a Cristo. Así el enunciado sobre la Iglesia viene a ser para el Apóstol un enunciado sobre Cristo, y el enunciado sobre Cristo un enunciado sobre la Iglesia (esto principalmente en la carta a los Efesios: el misterio de Cristo es el misterio de la Iglesia). Y así ha sucedido también en la teología: En el tratado sobre Cristo halló también la Iglesia su lugar teológico, y se tardó bastante hasta formar un tratado especial sobre la Iglesia, lo cual no fue ni es en modo alguno un puro progreso.

La inmediata continuación de ese versículo fundamental reza así: «Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para constituir un solo cuerpo, y todos, ya judíos, ya gentiles, ya siervos, ya libres, hemos bebido del mismo Espíritu» (12, 13). El «haber bebido del mismo Espíritu» se refiere a la cena. Prescindiendo de si esta relación es inequívoca,

podemos atenernos a otro pasaje, en el que san Pablo designa el cáliz que bendecimos y el pan que rompemos y nos repartimos como la comunión en el cuerpo y sangre de Cristo, refiriéndola a «un solo cuerpo, que todos formamos» (10, 16.17). Y así también los teólogos ven la realidad de gracia del sacramento del cuerpo y sangre de Cristo, en la edificación del cuerpo místico de Cristo y en la participación en él por fe y caridad. La Iglesia como cuerpo de Cristo es, por tanto, una realidad sacramental o, dicho con más precisión, una realidad edificada por los sacramentos y que ha de edificarse por los mismos. Cierto que el Apóstol no quiere excluir de esto la «palabra», puesto que al sacramento mismo pertenece la palabra, que constituye el signo sacramental en *verbum visibile* o palabra visible, como suele decirlo la teología desde san Agustín. La Iglesia como cuerpo de Cristo es, pues, una realidad edificada y por edificar mediante la palabra y el sacramento; en suma, una realidad sacramental.

Cristo, cabeza de la Iglesia, que es su cuerpo y su esposa.

Demos todavía una rápida ojeada a la carta a los Efesios (y a los Colosenses), que es el otro lugar clásico sobre el «cuerpo de Cristo». La imagen de la Iglesia de 1 Cor recibe en Ef no pocos rasgos nuevos, que en realidad las más de las veces dan nueva vida a concepciones veterotestamentarias del pueblo de Dios, a la nueva luz del hecho de Cristo (aquí prescindimos de concepciones gnósticas). Destaquemos sólo dos nuevos conceptos, que sin duda son también los más importantes: Cristo es la cabeza de la Iglesia, que es su cuerpo (versículo principal: 1, 22); y siendo Cristo la cabeza de la Iglesia y de éste su cuerpo, por eso es la Iglesia la esposa de Cristo (5, 23-30). Pablo considera en efecto al marido como la cabeza de la mujer, y así a la Iglesia, cuya cabeza es Cristo, como su esposa. Resumiendo, podemos decir: Cristo es la cabeza de la Iglesia, que es su cuerpo y su esposa (pura). Ya en el AT se caracterizaba al pueblo de Dios como la esposa de Yahveh, que por cierto fue constantemente infiel convirtiéndose en meretriz, pero Yahveh se le mantuvo, no obstante,

fiel con amor perpetuo. Por esto se insiste en Ef en la purificación (en el baño de agua) y en la pureza de la esposa, por la que se entregó Cristo a fin de santificarla (5, 25-27).

Mientras que en la primera carta a los Corintios aparece la imagen de la Iglesia en un diseño claro, transparente y clásico, en cambio, en la carta a los Efesios se mueve entre tal diversidad de perspectivas, que su aspecto se hace realmente barroco. Para dar una idea de esta riqueza vamos a presentarla en compendio: La Iglesia es el cuerpo de Cristo y el templo santo en el Señor y en el Espíritu, edificado sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas y reunido por la piedra angular que es Jesucristo; es la nueva humanidad compuesta de judíos y gentiles, purificada, pacificada y unida en Cristo, cabeza de su Iglesia y esposa, por su caridad y entrega en la cruz, y ello a fin de que el universo sea colmado de la riqueza de Cristo en caridad y conocimiento. Así la carta a los Efesios es un himno a Cristo y a su Iglesia, a la plenitud de su realidad sacramental, con la que la cabeza llena a su cuerpo.

Cuerpo de Cristo como realidad ética.

La realidad sacramental de la Iglesia como cuerpo de Cristo repercute en la realización de las exigencias o imperativos morales que se plantean a partir del indicativo (el ser notificado) de la realidad sacramental. Tanto en la primera carta a los Corintios como en la carta a los Efesios hace valer el Apóstol con una seriedad que no admite escapatorias las obligaciones morales que dimanan de nuestra condición de miembros del cuerpo de Cristo. No corremos peligro de intercambiar los acentos si cedemos a la impresión de que el símil y el Logos (la palabra) del cuerpo y sus numerosos miembros viene también a ser — y no en último término — para el Apóstol el símil de los sentimientos éticos sociales que han de reinar en la comunidad y en sus asambleas. En Ef atañen también al comportamiento entre marido y mujer, entre padres e hijos, entre señores y siervos (Ef 5, 21-6, 9). Es la ética de la «caridad, que no busca su propio interés», como se canta

en el himno al *agape* en 1 Cor 13, capítulo que sigue inmediatamente al capítulo sobre el cuerpo de Cristo. Allí *agape,* o en latín *caritas,* significa la caridad cristiana, el amor a Dios y al prójimo por la razón y el espíritu del amor de Dios a nosotros, que nos manifestó primero en Cristo y que nos otorga por medio del Espíritu Santo que es infundido en nuestros corazones.

En la comunidad todos forman parte del cuerpo de Cristo como sus miembros; y todos los miembros son, cada uno a su manera, según sus capacidades y su vocación, necesarios para el servicio al entero cuerpo de Cristo. Por eso todos los miembros están en dependencia mutua en el hablar y en el obrar, en el gozo y en el sufrimiento; todos los miembros deben unánimemente tener solicitud por los otros. Que ningún miembro se levante contra otro, pero también que ninguno sufra de sentimientos de inferioridad; todos los miembros tienen parte, la parte que les ha conferido el Espíritu Santo, en la dignidad del todo, y todos los miembros son responsables del bien del todo. Pero al hablar así no se preocupa el Apóstol de que los grandes y fuertes no se vean frustrados y de que por lo pronto no se olvide ninguno de sus honores y prerrogativas; los que lleva el Apóstol en el corazón son los pequeños y los débiles: «Los miembros del cuerpo que parecen más débiles son los más necesarios; y a los que parecen más débiles los rodeamos de mayor honor, y a los que tenemos por indecentes los tratamos con mayor decencia, mientras que los que de suyo son decentes no necesitan más. Ahora bien: Dios dispuso el cuerpo dando mayor decencia al que carecía de ella, a fin de que no hubiera escisiones en el cuerpo, antes todos los miembros se preocupen por igual unos de otros» (1 Cor 12, 22-26).

No se puede negar que en este sentido algo ha cambiado en la historia de la Iglesia. ¿O es realmente normal que en el Código de derecho canónigo de la Iglesia sólo haya dos cánones (682-683) que tratan de la posición de los seglares en la Iglesia y que en el primero y fundamental sólo se diga que los seglares tienen el derecho de recibir del clero, según la norma de la disciplina eclesiástica, los bienes espirituales y principalmente los medios

necesarios para la salud? Y en tal canon (como también negativamente en la prohibición del canon 683 de llevar vestidura eclesiástica), ¿no aparece el término «seglares» en simple referencia al término «clero», como sucedía, en efecto, en el viejo *Kirchenlexikon* de Wetzter y Welte, del siglo pasado? Es de desear y esperar que como consecuencia del concilio se modifique en este particular la fisonomía del derecho canónico católico. Un modelo de tal reforma eclesiástica lo ofrece en gran parte el sínodo diocesano de Colonia, del año 1954, donde en cabeza de los 71 decretos sobre «Los seglares en la Iglesia» se leen los decretos fundamentales 377 y 378 sobre «La posición de los seglares en la Iglesia»: «Por seglares se entiende en estos decretos los miembros de la Iglesia que no pertenecen al estado clerical ni religioso. Con éstos [no después de éstos] forman el pueblo de Dios neotestamentario. Por razón del bautismo, el seglar participa en el sacerdocio real de Jesucristo. Su dignidad y con ello también su responsabilidad se perfecciona con el sacramento de la confirmación. Por el bautismo es el seglar persona jurídica en la Iglesia (canon 87). En el marco del orden eclesiástico tiene derecho a aplicar los bienes salvíficos de la Iglesia, en particular *a*) el derecho al servicio de los santos sacramentos y de la palabra de Dios (canon 682), *b*) el derecho de libre desenvolvimiento de la vida cristiana en el marco del orden eclesiástico, tanto en particular como en asociación con otros, *c*) el derecho a la protección y fomento de su estado como cristiano por parte de la Iglesia, *d*) el derecho a ser instruido por el clero sobre sus prerrogativas y deberes en la Iglesia.» En el espíritu que respiran la materia y el lenguaje de estos dos decretos fundamentales se expresan también los demás decretos. El sentimiento ético del cuerpo de Cristo es el de la caridad, que no busca su propio interés. Así también el debido orden es un orden de caridad, la cual es derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos es dado. Esta caridad o amor se consuma en los últimos tiempos convirtiéndose en visión o contemplación amante y amor contemplativo de Dios.

GOTTLIEB SÖHNGEN

Resumen.

Cuando san Pablo caracteriza a la Iglesia como «cuerpo de Cristo», lo que le interesa es el debido orden: el Espíritu y su plenitud, pero también la razón y el orden, el orden razonable procedente de amor. La Iglesia es como un cuerpo, es decir, un todo orgánico y uno, con numerosos y variados miembros — las variadas aptitudes y capacidades, ministerios y funciones —, un solo cuerpo en un solo Espíritu.

El cuerpo místico de Cristo es una comunidad no menos corpóreamente visible que espiritualmente misteriosa. Es una realidad sacramental, edificada y en vías de edificarse por la palabra y el sacramento.

TESIS XXXVI

También los pecadores son miembros de la Iglesia

Aun cuando la tesis expresa una experiencia de todos los días, parece, sin embargo, que choca bastante decir que la «comunión de los santos» está formada también por pecadores. Lo que confesamos en el credo: «Creo una santa Iglesia», parece ser una fórmula vacía de sentido en una Iglesia de pecadores.

Según Ef 5, 25, Cristo ama a su Iglesia, da su vida por su santificación y ve en ella una esposa sin mancilla. El ingreso en esta Iglesia, sellado en el bautismo, ¿no significa un morir al pecado para llevar nueva vida, en la que el mal no tenga ya poder sobre nosotros (Rom 6)? ¿No expresa san Pablo una cosa obvia cuando dice: «¿Qué consorcio entre la injusticia y la iniquidad? ¿Qué concordia entre Cristo y Belial? ¿Qué parte del creyente con el infiel?» [1] (2 Cor 6, 14.15)? El que ha nacido de Dios, se dice categóricamente en 1 Jn 3, 9, no peca.

Divergencia de opiniones.

Por esto, en el transcurso de la historia de la Iglesia, espíritus fogosos e idealistas, que sufrían de la tensión a que hemos aludido, negaron nuestra tesis restringiendo la pertenencia a la Iglesia a los que aparecen como santificados. Se los puede reunir bajo el apelativo de *puritanos* o *espiritualistas* y se los ve en acción en

---

1. Belial es el príncipe de las tinieblas.

todos los siglos, tanto en sistemas doctrinales asceticoteológicos como en movimientos revolucionarios en grande y pequeño estilo.

En el siglo II se puede mencionar a los montanistas, en el III a los novacianos, en el IV a los donatistas. Desde la temprana edad media sacuden a la Iglesia secularizada gentes enardecidas por el escándalo, como los cátaros, albigenses, valdenses y los *fraticelli*. En los siglos XIV y XV actúan como precursores de los protestantes WICLEFF en Inglaterra y HUS en Bohemia. Según los reformadores del siglo XVI, la Iglesia sólo tiene miembros de la gracia, la cual, según LUTERO, consiste en la fe, y según CALVINO en la predestinación. No menos estrechos son los límites de la Iglesia trazados por la teología jansenista de los siglos XVII y XVIII.

En formas constantemente renovadas de impaciencia religiosa se revela aquí un elemento común a todos los puritanos: la evaporación del carácter humano y terrestre, social y visible de la Iglesia, que se sublima para convertirse en espiritual e invisible, en algo ultraterreno y futuro.

Los dones espirituales de la redención se restringen a un concepto nada bíblico del «espíritu», a una pura interioridad del pensar y del querer despojada de todo lo corpóreo. Los signos de la salud, desde la humanidad misma de Cristo hasta los medios expresivos de la liturgia y del derecho, no se comprenden ya y se abandonan como cosa «secundaria» tan luego se manifiestan en ellos tales o cuales defectos. Conforme a este estrechamiento de la Iglesia, reducida a un «ser interior», el vínculo que la une no puede tampoco ser ya sino un vínculo ético invisible. Su comunidad no se basa en acciones en la esfera exterior, sino que más bien sufre de ellas. Mientras que la teología católica de la acción indigna — en tanto es correcta por la intención y por la forma — sólo niega el fruto de salud (para el que pone la acción), los espiritualistas niegan incluso la validez de la producción del signo de salud. Desazonados por el desequilibrio entre el ser y el deber ser, entre el contenido y la forma, sucumben a la tentación de adoptar una solución radical, de desvalorizar la forma histórica y social, de sacrificar la totalidad humana.

Conceptos.

La deficiencia del hombre, que plantea un problema en relación con la Iglesia, no es tanto su insuficiencia física como su flaqueza ética, el *pecado*. La esencia del pecado consiste en oponerse libremente a la voluntad de Dios; significa por tanto una ofensa de Dios, la pérdida de la gracia y un trastorno del orden creado.

La Iglesia es la comunidad de salud de la nueva alianza. Cristo le dio el ser en el ámbito del obrar histórico, visible. En este ámbito externo existe como signo de la gracia; en él se desenvuelve o sufre menoscabo.

La tesis quiere decir: El pecado, en cuanto tal, no suprime la pertenencia válida al organismo social de la Iglesia, aun cuando la hace más o menos ineficaz por lo que se refiere a la salud. En cambio, los pecados de herejía o de cisma separan de la Iglesia, puesto que van directa y formalmente contra lo que constituye la Iglesia: la comunión de la fe profesada y de la caridad obediente.

Prueba.

Ahora nos preguntamos si conforme a la voluntad de Cristo, que se da a conocer en los evangelios y en el magisterio de la Iglesia, la comunidad de salud de la nueva alianza puede o no tener miembros pecadores.

1. Las parábolas del Señor dan una primera respuesta:

En el campo del reino de Dios crecen juntamente, con expresa tolerancia del Señor, el trigo y la cizaña, cuya separación no se ha de esperar de la actividad de los siervos, sino del juicio final (Mt 13, 24-30). La red del reino de Dios recoge peces buenos y malos. Sólo en la ribera de la eternidad se separan los malos de entre los buenos (Mt 13, 47-50).

Los enviados del rey van por los caminos a llamar a buenos y malos al banquete nupcial. Sólo a la llegada del rey son expulsados los indignos (Mt 22, 10-14).

Un obrar análogo en el campo o en el molino puede tener un

resultado del todo diferente. Por consiguiente, en un principio las diferencias internas de valor carecen de importancia por lo que hace a la situación externa (Mt 24, 40-41).

El administrador que abusa de sus poderes en la casa del señor, no los pierde sino al retorno de su señor (Mt 24, 45-51).

La doctrina común que se desprende de estas parábolas es la siguiente: Lo que reúne y liga a los miembros de la familia de Dios en su marcha a través de la historia no es precisamente la posesión interna de la gracia de salud, sino un *vínculo social externo,* que se constituye en nombre de esta gracia que se ha de adquirir y aumentar. Los miembros de la Iglesia deben ser buenos, pero pueden ser malos. Con ser tan deseable la verdad interna del obrar externo, sin embargo, no es ella la que decide la constitución de la realidad social de la Iglesia. La pretensión de pertenecer a la Iglesia puede ser falsa, pero en tanto esta falsedad no afecte en forma comprobable a la acción misma, no destruye tampoco su eficacia social. Sólo el retorno del Señor resolverá los conflictos y eliminará los escándalos que ahora han de existir necesariamente (Mt 18, 7).

2. La petición del padrenuestro «Perdónanos nuestras deudas» (Mt 6, 12) supone un orante que, por otra parte, está en la comunidad de los que pueden acercarse con confianza a Dios (Heb 10, 19; Ef 3, 12) y que, sin embargo, por otra parte, debe implorar el perdón de los pecados; lo mismo se diga de la exhortación de Jesús a practicar la corrección fraterna (Mt 18, 15-17). No por el pecado en cuanto tal cesa uno de ser «hermano», sino por el hecho de repudiar obstinadamente la Iglesia.

En conformidad con esto se comporta también Jesús con sus apóstoles: soporta entre ellos a Judas, el traidor (Jn 6, 70-71) y no retira a Pedro la prometida función de pastor ni siquiera después que ha negado al Maestro (Jn 21, 15-17).

Pablo se queja de «falsos hermanos» (2 Cor 11, 26), y san Juan exhorta a penitencia a la Iglesia de Sardes, que «tiene nombre» de viva, pero en realidad está muerta (Ap 3, 1-3).

3. La *práctica y la doctrina de la Iglesia* muestran el mismo realismo:

La práctica de la penitencia en la antigua Iglesia es, por una parte, expresión de una seria voluntad de santificación, mas por otra es también prueba de la posibilidad de pecados y purificaciones dentro de la Iglesia: conoce no sólo la separación total de la Iglesia, sino también diferentes grados de exclusión de la participación en la liturgia. En el transcurso de los siglos la Iglesia va adquiriendo conciencia y familiaridad práctica con el hecho de que hay un sacramento especial, la penitencia, destinado a sanar los daños interiores a la Iglesia (por causa precisamente de su inevitable frecuencia).

El concilio de Constanza (1414-1418) condenó como herética la proposición de JUAN HUS, según la cual la Iglesia es sólo la comunidad de los predestinados [2].

Según el concilio de Trento, sesión 6.ª, sobre la justificación (1547), un creyente sigue siendo cristiano, o sea miembro de la Iglesia, aun cuando haya perdido la gracia y la caridad [3].

Pío XII expresó con las siguientes palabras la doctrina de esta tesis en la gran encíclica sobre el cuerpo místico de Cristo *(Mystici corporis)*: «Sería un error creer que el cuerpo de la Iglesia, por llevar el nombre de Cristo ya acá abajo, se compone únicamente de miembros santos o sólo de los que han sido predestinados por Dios para la bienaventuranza eterna. En efecto, nuestro divino Redentor, en su infinita misericordia, no niega un puesto en el cuerpo místico a los que tampoco se les negó en otro tiempo en el convite. Porque no toda culpa, aunque sea un grave delito, es tal que por su naturaleza excluya al hombre del cuerpo de la Iglesia.»

HERMANN ZELLER

Resumen.

En todos los siglos ha habido fanáticos que querían reservar la pertinencia a la santa Iglesia a las personas de conducta santa. Sin embargo, las parábolas de Jesús nos enseñan que la separa-

2. DENZINGER-SCHÖNMETZER, o. c., n.º 1206 (632).
3. Ibíd., n.º 1578 (838).

ción de los miembros buenos y malos de la Iglesia sólo tendrá efecto en el juicio final. Finalmente, el mensaje de Cristo cuenta con que todos somos pecadores con una constante necesidad de perdón. Consiguientemente, la Iglesia no aleja de sí al pecador, sino le facilita la purificación en el sacramento de la penitencia.

TESIS XXXVII

La Iglesia católica es la única verdadera Iglesia de Cristo

Esta tesis presupone que Jesucristo fundó una Iglesia y que a esta Iglesia corresponde una determinada estructura esencial *(tesis XXXI);* que además sólo existe una Iglesia de Jesucristo y que el plural «Iglesias» es imposible atendiendo a la voluntad y a la fundación de Jesús. Cuando en el NT se habla de Iglesias, se trata de las múltiples comunidades locales (Roma, Corinto, Filipos, etc.). La Iglesia una está representada en diferentes lugares, pero sin que el todo de la Iglesia y la Iglesia en conjunto se disgregue en diferentes partes. La época apostólica poseía un conocimiento cierto de que sólo puede haber una Iglesia de Cristo en sentido de las palabras del Apóstol: «Sólo hay un cuerpo y un espíritu, como también una sola esperanza, la de vuestra vocación. Sólo un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos» (Ef 4, 4 ss). Nuestra tesis presupone, además, que de hecho hoy día hay diferentes comunidades cristianas que pretenden ser la única verdadera Iglesia de Cristo. Y, finalmente, que debe ser posible reconocer la verdadera Iglesia entre las diferentes comunidades.

Desarrollaremos la prueba de nuestra tesis en dos tiempos. En el primero mostraremos que la verdadera Iglesia de Cristo es la Iglesia católica. En el segundo haremos ver que la Iglesia católica romana posee las notas de la Iglesia verdadera, es decir, de la católica.

Primera prueba.

Que la Iglesia católica es la única verdadera Iglesia de Cristo, es hoy reconocido en gran parte incluso por los cristianos evangélicos. En efecto, el término «católico» — usado por primera vez por san IGNACIO DE ANTIOQUÍA [1] — es, según los más antiguos símbolos de fe incorporados en los escritos evangélicos de confesión, un predicado de la Iglesia de Jesucristo: «Creo a la Iglesia una, santa, católica y apostólica.» De ahí se sigue que es imposible afirmar la plena realidad de la fe y de la revelación y a la vez negar la catolicidad a la Iglesia de Jesucristo.

Por eso dice KARL BARTH que la cristiandad evangélica cometió una gran inadvertencia cuando, en señal de protesta contra Roma, dejó a la Iglesia romana el predicado de «católica», abandonando así — por lo menos de palabra — algo irrenunciable. Con eso sólo, dice, se ha hecho ya sospechosa. H. ASMUSSEN — y no sólo él — lo dice en forma todavía más tajante: O se es cristiano católico o no se es cristiano en absoluto [2].

Las Iglesias ortodoxas griega y rusa subrayan con especial ahínco su catolicidad. Algo parecido se puede decir de la Iglesia anglicana. Así hoy día se reconoce con bastante unanimidad que la Iglesia «católica» es la única verdadera Iglesia de Cristo.

Lo católico, que literalmente quiere decir lo que se extiende a todo el mundo, a todos los hombres y a todos los tiempos, entra dentro de la intención de la acción salvífica de Dios, que quiere que «todos los hombres sean salvos y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2, 4). En la encarnación del Hijo, que asumió la naturaleza humana y por tanto la humanidad, esta voluntad salvífica de Dios fue elevada a la más alta posibilidad y a la realidad más concreta. En el Dios-hombre Jesucristo da Dios definitiva e irrevocablemente un «sí» al hombre en general, y con ello a todos los hombres. Por eso, según el NT, es Cristo el nuevo y segundo Adán (1 Cor 15, 45) y consiguiente-

---

1. *Carta a la Iglesia de Esmirna* VIII, 2.
2. Cf. la obra colectiva *Katholische Reformation*, Stuttgart [2]1959, y ASMUSSEN-STÄHLIN, *Die Katholizität der Kirche*, Stuttgart 1957.

mente la cabeza de la creación y de la Iglesia (Ef 1, 22; Col 1, 14 ss). Y «el que está en Cristo, es nueva criatura» (2 Cor 5, 17). El significado y carácter universal (católico) de Jesucristo, basado en la encarnación, fue confirmado con su resurrección de los muertos y su exaltación, y notificado a todo el mundo, para que «al nombre de Jesús se doble *toda* rodilla» (Flp 2, 10).

Cierto que las *palabras de Jesús* mismo (como las de los apóstoles) sobre la «soberanía y reino de Dios» se dirigieron en primer lugar al pueblo de Israel — lo cual respondía a la historia y a las etapas de la revelación —, pero no para detenerse en él, sino para extenderse de allí a «todos los pueblos». El Resucitado da a los once esta instrucción inequívoca: «Id y convertid a todos los pueblos en mis discípulos» (Mt 28, 19); «Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura» (Mc 16, 15). Los apóstoles obraron así y fueron sus testigos entre judíos y gentiles, en «Jerusalén, en toda la Judea, en Samaria y hasta los extremos de la tierra» (Act 1, 8).

Lo católico responde a la intención de la *obra salvífica* de Jesús, que vino «para servir y dar su vida en redención de muchos» (Mt 20, 28), que murió por todos (2 Cor 5, 14) y que quiere atraer a todos a sí (Jn 12, 32).

Si la Iglesia es la presencia de Jesucristo entre nosotros, si ha de continuar su obra salvífica y hacerla presente en todos los tiempos (en la predicación, en la acción litúrgica y sacramental, en su función pastoral), debe necesariamente ser católica. Que quiere ser todo esto, lo muestra en su actividad misionera, que se dirige a todos los hombres sin excluir de ella a nadie que sea de condición humana *(tesis XXXIX)*. Como todas las comunidades cristianas tienen de hecho actividad misionera, confiesan así la catolicidad y tratan de realizarla a su manera.

Divergencia de opiniones.

Que la Iglesia católica es la única verdadera Iglesia de Jesucristo, se desprende de lo que hemos dejado dicho y en principio es reconocido explícitamente o de hecho por casi todas las

confesiones y comunidades cristianas, y en realidad no se discute en serio.

Donde surge la dificultad y la problemática, es en la cuestión siguiente: ¿Cómo se ha de entender más en concreto este carácter «católico» de la Iglesia? ¿Cómo ha de realizarse y manifestarse? ¿En cuál de las confesiones cristianas se da la catolicidad? ¿Hay una confesión cristiana en la que se dé tan inequívocamente la catolicidad, que propiamente sólo ella pueda ser y llamarse la Iglesia verdadera de Cristo?

En esta consideración se incluye esta otra: Si lo católico en la Iglesia se ha mostrado en forma clara e inequívoca o si se puede conocer como tal, ¿cómo puede entonces existir una cristiandad dividida? Pero, por otra parte, es también cierto: otras confesiones y comunidades cristianas no podrían ser cristianas si no existiera y se mostrara también en ellas el elemento de la catolicidad.

Frente a las confesiones cristianas, la Iglesia católica romana reivindica el signo y el predicado de lo católico en cuanto que afirma que lo católico se halla en ella en su plenitud y totalidad, sin quiebra ni merma, y que se manifiesta claramente en su ser y en su obrar. El hecho de que no todos los cristianos se adhieran a la Iglesia católica romana, no es — se dice — un argumento en contra de esta afirmación. En efecto, dentro del horizonte y la esfera de la fe no hay nada que sea en sí mismo evidente. Si lo fuera, no habría lugar ni posibilidad para la misma fe.

Frente a esto se proponen fuera de la teología católica romana teorías que tratan de conciliar la adhesión a la Iglesia *una* con el hecho real de la *variedad* de confesiones. Se dice que la unidad católica no es destruida por la diversidad de hecho. En modo alguno hay que entender lo católico como un contenido determinado y claro, sino que permite y hasta reclama el mayor número posible de individualizaciones, formas y fisonomías, se opone incluso a lo católico el tratar de fijarlo unívocamente y, si se quiere, uniformemente. Lo católico se da en muchas formas y precisamente en ello se demuestra su riqueza y su pleni-

tud. Por consiguiente, hay que celebrar toda la multiplicidad e incluso las diferencias y contrastes de lo cristiano. En efecto —se dice—, en esto se manifiesta la «multiforme sabiduría de Dios» (Ef 3, 10). Para decirlo con una imagen: En ello se muestra la polaridad de lo cristiano, se verifica el símil bíblico del reino de Dios, que es semejante a un árbol con numerosas ramas, en las que habitan las aves del cielo (Mt 13, 32). En todo caso—se añade—, se acabaría con lo católico si una sola de las confesiones cristianas existentes reclamara exclusivamente para sí el predicado de católica. Tal es la riqueza de la catolicidad, que no podría expresarse en forma verdadera y auténtica en una sola confesión.

A esto se responde: Lo católico es indudablemente lo contrario de la uniformidad y de la monotonía. Encierra gran riqueza en sí mismo y trata también de manifestarla y de realizarla. Esto es cierto desde el primer momento en que la Iglesia de Jesucristo emprendió su marcha a través de los tiempos y de la historia y se dirigió a los hombres y pueblos en las variadas zonas del mundo.

Pero esta diversidad y multiplicidad de lo católico no puede llegar a tal extremo que se ponga sobre el tapete la naturaleza y unidad de la Iglesia misma, que surjan contrastes y contradicciones en la fe, que se nieguen y se alteren elementos esenciales de la Iglesia manifestada y actuada en las diferentes comunidades del mundo entero. Pues no se trata de diferencias dentro de algo común que se mantiene a pesar de todo, sino de contradicciones y extremos que se excluyen y destruyen mutuamente. En este caso no se puede hablar ya de catolicidad, pues las escisiones la han anulado. Así las imágenes arriba mencionadas, de la polaridad y del árbol con numerosas ramas, resultan ahora falsas e inapropiadas. La cristiandad dividida en la fe y escindida en extremos contradictorios no responde a estas imágenes armonizantes. La realidad es distinta de lo que se querría dar a entender con ellas. Debe por tanto haber una Iglesia católica unida y única.

Segunda prueba.

Cuando la Iglesia católica romana eleva la pretensión de la Iglesia católica y, por tanto, la única verdadera, entiende con esto en primer lugar la *catolicidad interna:*

1. Esta Iglesia se mantuvo desde los principios fiel a sí misma, y el origen de la Iglesia, que es un origen en la abundancia, se ha guardado y conservado fielmente en la Iglesia católica romana. Desde los comienzos hasta la actualidad no ha cesado de ser en continuidad ininterrumpida Iglesia creyente y enseñante, en el sentido del auténtico ejercicio de la fe, y en el sentido de la fidelidad al patrimonio de fe, doctrina y verdad que le había sido confiado. Ya en los primeros siglos las «glesias» ven el signo de la ortodoxia en la conformidad de su fe y de su confesión con la Iglesia de Roma. Esto lo confirma también la circunstancia de que exponentes de ideas heréticas — por ejemplo, los gnósticos — trataban de obtener su reconocimiento por la Iglesia romana. A la catolicidad interna en tanto que fidelidad a la fe en los comienzos no se opone — antes es requisito de la misma catolicidad — el que la Iglesia, como realización de la prometida asistencia de Cristo y de su Espíritu, fuera introducida cada vez más profundamente en la palabra de la verdad, como lo muestra la historia de la fe y especialmente la de los dogmas. El crecimiento en la fe y en la inteligencia de la fe es precisamente consecuencia y requisito de la catolicidad interna: se desarrolla en la catolicidad y en la universalidad de la historia de la Iglesia.

2. La catolicidad interna de la Iglesia católica romana se demuestra en el hecho de que constantemente se opuso a seleccionar y separar alguna parte del todo y de la plenitud de la revelación, a tomar la parte por el todo y establecerla como algo absoluto con exclusión de lo demás. Distinto claro de la catolicidad así entendida es la «forma típicamente católica de hablar» en sentido copulativo (esto «y» lo otro), a diferencia de la constante disyuntiva exclusivista (esto «o» lo otro; «sólo»...) característica de la concepción protestante de la revelación. Cuan-

do la Iglesia católica romana habla de «esto o lo otro», de «sólo»... —y debe hacerlo con bastante frecuencia para distinguir lo cristiano—, la delimitación se refiere a la revelación en sí misma y en cuanto revelación total — a diferencia de lo que no es revelación y no pertenece a ella —. Pero esta disyuntiva (esto «o» lo otro) y esta exclusión («sólo») no se traslada al ámbito interior de la fe revelada.

En este sentido debemos señalar explícitamente que la teología evangélica actual está en trance de interpretar la disyuntiva y la exclusión reformatoria de modo que admita también la copulativa: Escritura e Iglesia, Dios y hombre, fe y conocimiento, gracia y libertad, carisma y función, acontecimiento e institución, palabra y sacramento.

3. La Iglesia católica romana ha conservado y posee la catolicidad interna en cuanto que dispensa y administra sin restricción los signos de salud instituidos por Cristo, los sacramentos; en cuanto que el centro de su acción, de su vida y de su obrar lo constituye la celebración de la eucaristía, que se halla en continuidad interna con el comienzo de la Iglesia, y hace visible esta continuidad tanto con la doctrina teológica como con la forma y manera de la celebración, pese a todo lo que en el curso de la historia se ha depositado en torno a este núcleo.

4. La Iglesia católica romana tiene desde los principios hasta hoy una estructura sacramental y jerárquica, es Iglesia como cuerpo de Cristo con numerosos miembros, funciones, poderes, dignidades y ministerios. La Iglesia romana es Iglesia apostólica, en cuanto que en ella existe la función apostólica en los sucesores de los apóstoles, los obispos; en cuanto que en ella — y sólo en ella — pervive la función de Pedro en el sucesor de Pedro, el obispo de Roma. En este sentido, la Iglesia es constantemente idéntica a sí misma y posee catolicidad interna. Pero esto no excluye, sino que incluye, el que esta Iglesia que se mantiene siempre fiel a sí misma manifieste en cada caso su estructura esencial en forma histórica y con fisonomía individual. Con esto asume también la Iglesia rasgos y elementos mudables y suprimibles. Compárese, por ejemplo, la forma y ma-

nera como los obispos y los sucesores de Pedro han representado y realizado su función apostólica en los diferentes tiempos de la Iglesia. Pero este cambio de forma se compagina y es perfectamente compatible con la identidad en la esencia de la función misma, o sea, con la catolicidad debidamente entendida.

Si se compara la Iglesia católica romana con las otras comunidades cristianas, resulta que a éstas no se les puede reconocer esta plenitud de múltiple catolicidad interna.

5. Finalmente, la catolicidad de la Iglesia católica romana se manifiesta también en su *extensión* por la tierra entera. La Iglesia católica romana no es en modo alguno una Iglesia nacional circunscrita a un pueblo o a una nación. Sobre todo no es Iglesia de Estado, en cuanto que no se entrega al Estado, no deja que su propia dirección quede absorbida por la del Estado, ni los diferentes señores territoriales o jefes supremos del Estado han sido ni pueden siquiera ser a la vez cabezas supremas de la Iglesia. La Iglesia es el nuevo pueblo de judíos y gentiles llamado por Dios, pueblo formado de los pueblos, existente en los pueblos y por cima de los pueblos, con propia estructura y propia forma esencial, con propia soberanía y libertad. Donde no se da esta catolicidad geográfica espacial, donde se observa algún estrechamiento de lo católico dentro de cualesquiera límites espaciales o fronteras nacionales, no se percibe ya la plenitud e integridad de lo católico.

Aquí hay que notar que lo católico en su extensión geográfica espacial no es cuestión de número, ni puede el número constituirse en criterio de lo católico. Esto es cuestión de especial cualidad y cualificación. Es la catolicidad anterior a toda cifra, el destino «para todos», en el ser, en el obrar, en la voluntad.

Análoga forma y dimensión de lo católico se da en el hecho de que la Iglesia, por su vida y por su fuerza produce también efectos culturales y creadores de historia, o toma a su cargo culturas existentes y las desarrolla ulteriormente en su mismo sentido, las santifica y se realiza en ellas. Pero esta manera de concretarse y de tomar cuerpo no va nunca tan lejos que la Iglesia quede absorbida por una determinada cultura, o en tal

forma se ligue con una época de la historia que la suerte de una cultura o de una época venga a ser la suerte ineludible de la Iglesia, y la ruina de la una acarree necesariamente la ruina de la otra. La Iglesia está sujeta a la ley de la perpetua encarnación, pero al mismo tiempo está siempre pronta a desprenderse de determinadas formas.

Como vemos, la tesis «La Iglesia católica es la única verdadera Iglesia de Jesucristo» contiene un cúmulo de puntos de vista y de momentos. Habría que mostrarlos de uno u otro modo y mostrar la pretensión de la Iglesia romana, de ser la Iglesia católica se mantiene en pie plenamente, pero esto no ha de ocultarnos la cantidad de energía positiva y el número de abiertas posibilidades que en ello van implícitas.

HEINRICH FRIES

Resumen.

La voluntad salvífica de Dios revelada en Jesucristo es universal. Consiguientemente, también la única Iglesia fundada por Cristo debe ser universal, es decir, católica; debe extenderse a todos los tiempos y pueblos y no debe excluir a nadie de su misión. En la cristiandad dividida no es admisible querer descubrir lo católico precisamente en la multitud de Iglesias particulares, dado que los contrastes y contradicciones que existen de hecho entre los cristianos separados, van directamente contra la esencia de lo católico. No puede haber sino una sola Iglesia católica. Tal aparece ser la Iglesia católica romana por razón de su catolicidad interna, a saber, por su fidelidad a la tradición, por atenerse firmemente a la revelación entera y sin merma frente a las restricciones y estrechamientos heréticos, por la dispensación incircunscrita de los sacramentos y por la acción continuada de la función apostólica en sus obispos, y en particular de la función de Pedro en el papa. Además, la Iglesia católica romana no es Iglesia nacional ni estatal. Está abierta a todas las culturas y se extiende a toda la tierra.

TESIS XXXVIII

La pertenencia a la Iglesia es necesaria para la salvación

En la conciencia que tiene de sí, la Iglesia católica romana se distingue de casi todas las demás confesiones religiosas por el hecho de considerarse como la única Iglesia verdadera fundada por Dios para todos los hombres. Más aún: la pertenencia a ella la considera tan necesaria para la salvación, que sostiene esta tesis: Fuera de la Iglesia católica romana no hay salvación; ella es la sola Iglesia que salva.

Se comprende que ante fórmulas tan tajantes los acatólicos se sientan atacados en su conciencia y que lancen contra la Iglesia romana el reproche de autoglorificación y de intolerancia. También muchos católicos creen que la pretensión de su propia Iglesia es susceptible de una interpretación más mitigada. No habrá un solo católico, por convencido que sea, que quiera ahogar hasta tal punto la voz de su corazón, que no pregunte inmediatamente: «¿Qué pensar entonces de los acatólicos? No es posible que la justicia de Dios permita que se pierdan tantas gentes buenas y religiosamente íntegras; después de todo, también para ellos tiene que haber caminos de salvación.» Por aquí se echa de ver que no es posible discutir ni exponer satisfactoriamente para el hombre ni para una teología imparcial y objetiva la necesidad de la Iglesia católica para la salud, sin mostrar al mismo tiempo las posibilidades de salvación para los acatólicos. La Sagrada Escritura no deja la menor duda sobre la voluntad salvífica universal de Dios, al transmitirnos estas palabras

tan importantes y consoladoras: «Dios quiere que todos los hombres sean salvos y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2, 4). Por tanto, podríamos confiar a priori en que la Iglesia no ha pasado por alto o escamoteado esta verdad, sino que trata de ponerla en armonía con la doctrina de su propia necesidad para la salvación.

Divergencia de opiniones.

Creyentes demasiado celosos y meticulosos no han sido siempre capaces de esta actitud. Algunas veces se ha sostenido la opinión de que es necesario ser miembro de la Iglesia romana visible para poder lograr la salud. Se ha dicho que a lo sumo, podrán salvarse los aspirantes al bautismo que mueren sin poderlo recibir, puesto que desean ya conscientemente la Iglesia. Sin embargo, contra estos caprichosos excesos de severidad se ha levantado no sólo la opinión general de los teólogos, sino también el magisterio mismo de la Iglesia, últimamente con la mayor decisión en 1949 [1]. Más comprensible nos parece el que cristianos no católicos, y sobre todo no cristianos, sostengan el extremo opuesto. Si no quieren renunciar a sus convicciones deben quitar importancia a las diferencias entre las religiones particulares y atribuir igual valor ante Dios a las diferentes confesiones. Esta opinión se sirve fácilmente de un dicho del rey FEDERICO II DE PRUSIA, pronunciado en un sentido distinto y políticamente aceptable: «Cada cual puede [en mis territorios] ser feliz a su manera.» No pocas veces la idea de la igualdad de religiones ante Dios (indiferentismo) va todavía más lejos, hasta llegar a la insensibilidad frente a toda religión determinada. Tópicos muy propagados engañan todavía dando apariencias justas a tal actitud: «Da lo mismo lo que uno crea, con tal que viva honradamente. La religión no es lo que uno cree, sino la manera como vive.» Los partidarios de tales opiniones alegan en-

---

1. A. HOFFMANN, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach einer authentischen Erklärung des Heiligen Offiziums,* «Die Neue Ordnung» 7 (1953) 90-99; E.K. WINTER, *«Extra ecclesiam nulla salus»*, «Hochland» 42 (1949-1950) 230-238.

tre otras cosas que todas las creencias religiosas provocan poco más o menos las mismas actitudes, los mismos sentimientos y que por tanto son prácticamente tan buenas y verdaderas unas como otras. La Iglesia no ha podido menos de reprochar todas las formas de este indiferentismo, cosa que ha hecho repetidas veces. Frente a estas interpretaciones erradas sólo se ofrece un camino para la debida inteligencia de la necesidad de la Iglesia para la salud, a saber, entenderla tal como la Iglesia misma la explica. Los creyentes católicos se harán así cargo de que sus preocupaciones respecto a la salvación de los acatólicos son también las preocupaciones de la Iglesia. Los de otras creencias pueden deducir de ahí que no se les quiere negar lo que uno mismo espera para sí.

Prueba.

La doctrina de la Iglesia acerca de su necesidad para la salud ha sido siempre la misma y repetidas veces fue expresada claramente por la autoridad suprema. Así la cuarta asamblea eclesiástica de Letrán (1215) declaró: «Sólo hay una Iglesia universal de los fieles. Nadie se salva fuera de ella. En ella es Jesucristo al mismo tiempo sacerdote y víctima.» Esta pretensión la deriva la Iglesia de su convicción de ser el único instituto salvífico verdadero fundado por Jesucristo para todos los hombres (cf. *tesis XXXVII).*

Como Jesucristo es el único mediador entre Dios y los hombres, así confió también total y exclusivamente a la Iglesia la continuación de su obra salvífica en la tierra. Sólo fundó una Iglesia única e indivisible, y a ella, como a su esposa, le entregó todos los medios de salud para todos los hombres. Esta singular y exclusiva vinculación de la Iglesia con el Señor exaltado se expresa con especial claridad en la verdad revelada que dice que Cristo es la cabeza de la Iglesia y ésta su cuerpo místico (Ef 1, 22-23; 1 Cor 10, 17; 12, 12.27; Rom 12, 5). Como la cabeza no puede ser separada del cuerpo, así tampoco los miembros del cuerpo pueden independizarse o aguardar la vida lejos del

cuerpo. «Como el sarmiento no puede dar fruto de sí mismo si no permaneciere en la vid, tampoco vosotros si no permaneciereis en mí. Sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15, 4.5). Así toda salud llega a los hombres por Cristo que sigue actuando en la Iglesia, su cuerpo místico. De ahí dimana para todos los hombres la obligación de entrar en la Iglesia. Cristo y los apóstoles, con verdadero celo pastoral, explicaron en forma muy precisa esta necesidad: «Si no os reciben o no escuchan vuestras palabras, saliendo de aquella casa o de aquella ciudad, sacudid el polvo de vuestros pies. En verdad os digo que más tolerable suerte tendrá la tierra de Sodoma y Gomorra en el día del juicio que aquella ciudad... El que os recibe a vosotros, a mí me recibe» (Mt 10, 14.15.40). «El que a vosotros desecha, a mí me desecha, y el que me desecha a mí, desecha al que me envió» (Lc 10, 16). «El que no permanece en mí es echado fuera, como el sarmiento, y se seca, y los amontonan y los arrojan al fuego para que ardan» (Jn 15, 6). Habiendo Cristo instituido el bautismo como condición indispensable para entrar en el reino de Dios, los testimonios sobre la necesidad del bautismo para la salud se aplican también a la Iglesia. «Quien no naciere del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de los cielos» (Jn 3, 5). «El que creyere y fuere bautizado, se salvará» (Mc 16, 16; cf. Act 2, 41).

Estas palabras que invitan a decidirse inequívocamente, marcaron desde un principio la vida de la Iglesia primitiva, induciendo a sus miembros a rechazar las herejías, a emprender misiones y a sacrificar la propia vida por la pertenencia a la Iglesia. Ya en los primerísimos tiempos, en los siglos II y III, en san IRENEO y ORÍGENES se expresó que la Iglesia era necesaria para la salud en la fórmula que se ha mantenido inalterable hasta nuestros tiempos y como patrimonio inalienable de la fe: *Extra ecclesiam nulla salus* «Fuera de la Iglesia no hay salvación.» San CIPRIANO presentó este principio en una forma todavía más gráfica: «No puede tener a Dios por padre el que no tenga a la Iglesia por madre.»

Por consiguiente, si es necesario para la salud pertenecer a

la Iglesia católica romana, surge una nueva cuestión: ¿Cuándo pertenece una persona a esta Iglesia en tal forma que pueda alcanzar por ella la salud? Esto se verifica evidentemente en primer lugar en los miembros de la Iglesia. Pero precisamente el concepto de miembro de la Iglesia tropieza con graves dificultades, pues ha de abarcar realidades visibles e invisibles en diferentes niveles: elementos visibles de la Iglesia, como el bautismo, la profesión externa de la fe, el encuadramiento en la vida sacramental, la subordinación bajo la autoridad eclesiástica; elementos invisibles, como amor de Dios, contricción perfecta, estado de gracia, conformidad de la profesión externa con la fe y obediencia internas. Esta realidad de múltiples estratos ha planteado a la teología en todos los siglos quehaceres considerables y ha inducido a descubrir diferentes fases o grados incluso en el concepto de miembro de la Iglesia. Hoy día debemos contar con cierta gradación y analogía en el concepto de pertenencia a la Iglesia, pero resignándonos a ver que todavía no se han esclarecido todos los problemas.

Para ser miembro real de la Iglesia deben llenarse tres condiciones exteriormente comprobables. Podemos imaginarlas como tres círculos concéntricos de diferente diámetro, en torno al centro, en el que se halla la calidad de miembro. El círculo más exterior abarca a todos los *bautizados válidamente*. Mediante el bautismo de agua se imprime el carácter sacramental de semejanza con Cristo y se infunde en el alma la vida divina de la gracia. Por la mera recepción del bautismo un niño es ya miembro de la Iglesia católica y del cuerpo místico de Cristo; también un niño bautizado fuera de la Iglesia católica es miembro de esta Iglesia y sigue siéndolo a menos que, una vez llegado al uso de la razón, se separe voluntariamente de la profesión de fe o de la comunión de la Iglesia. El adulto viene a ser ya por el bautismo persona jurídica en la Iglesia, pero para ser miembro real debe todavía llenar dos condiciones. El círculo inmediato abarca a todos los que profesan la *verdadera fe,* que es tan necesaria para la salud como el bautismo. «El que creyere y fuere bautizado, se salvará» (Mc 16, 16). Finalmente, el

cumplimiento de la última y más interna condición incorpora al creyente a la *comunidad de la Iglesia,* una vez que se somete voluntariamente a su autoridad pastoral o de jurisdicción. La Iglesia, el subrayar esta unidad, sabe que lo hace en conformidad con las exigencias de la Sagrada Escritura y de los padres: «Y habrá un solo rebaño y un solo pastor» (Jn 10, 16). «Estad solícitos de conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz... Sólo hay un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos» (Ef 4, 3.5). *Ubi Petrus, ibi ecclesia,* «Donde está Pedro, allí está la Iglesia», es una palabra de san Ambrosio que también en la Iglesia postapostólica tiene vigor por lo que hace a la relación de los miembros con el papa de su tiempo.

Sólo el que llena las tres condiciones externamente comprobables es realmente miembro de la Iglesia. En esto no puede haber grados. Pero como la Iglesia misma se reconoce Iglesia de viadores y pecadores, sabe que sus miembros son penetrados en medida muy diversa por los poderes salvificadores de Jesucristo y que por tanto se acercan más o menos al ideal de miembros plenos de la Iglesia. Al que está en pecado mortal aplica la Iglesia sus cuidados como a un miembro enfermo, herido o mancillado. Sólo hay plena pertenencia *por gracia* a la Iglesia cuando un católico está unido también *internamente en comunidad de gracia* con Cristo, cabeza, y con el Espíritu Santo, alma de la Iglesia. Así pues, la pertenencia a la Iglesia, no obstante la abundancia de posibilidades de salvación, no da todavía una respuesta a la cuestión: ¿Quién, dentro de la Iglesia, alcanzará un día la salud eterna?

Las posibilidades de salvación para los acatólicos.

La penetración y esclarecimiento del problema relativo a las posibilidades de salud que existen para quienes no son miembros de la Iglesia católica visible, ha pasado también por un largo proceso de desarrollo. No ignoramos la fuerte conciencia de elección que poseía la Iglesia primitiva, así como la opinión medieval — basada en limitados conocimientos geográficos y ét-

nicos —, según la cual la noticia de la verdadera Iglesia de Cristo estaba ya tan propagada por todas partes y entre todos los pueblos, que quienquiera que tuviera buena voluntad debía dar con ella. Pero si alguien sin culpa no pudiera alcanzar esta noticia, entonces Dios le otorgaría en forma extraordinaria la gracia de la predicación de la fe. Un especial impulso a la reflexión recibió la teología — entre otras causas — por el descubrimiento de América: en el horizonte de occidente surgieron numerosos pueblos que todavía no habían oído hablar del cristianismo. También el número constantemente creciente de cristianos no católicos después de la Reforma, que sin culpa personal estaban fuera de la Iglesia católica, fue un estímulo constante en el enjuiciamiento de estas graves cuestiones. A la solicitud pastoral de la Iglesia no podía ser indiferente la salud eterna de centenares de millones de ignorantes o extraviados sin culpa suya. Entonces se supo apreciar el hecho de que ya en san AGUSTÍN se hallaba la distinción entre el *pecado* de herejía y la mera *herencia* de herejía. Más y más se fue desarrollando la idea de que ciertos sacramentos actúan aun fuera de la Iglesia. Más aún, se llegó a la convicción de que Dios no había hecho depender de los sacramentos la distribución de sus gracias [2]: que el bautismo confiere la salud no sólo si se recibe como bautismo de agua, sino también cuando se da un deseo serio y eficaz del bautismo acompañado de caridad y contrición perfecta [3].

Esta convicción de que determinados medios de salud instituidos por Dios producen su efecto, bajo determinadas condiciones, aunque sólo se reciban *con el deseo,* aplicada a la Iglesia como sacramento universal, fue un paso adelante para la solución del arduo problema.

Al mero deseo se le puede reconocer eficacia si se comprende debidamente la índole especial de la necesidad de pertenecer a la Iglesia como instituto salvífico. Del encargo misionero del Señor a sus apóstoles, del precepto de instruir y bautizar a todos (Mt 28, 18; Mc 16, 15 s; Lc 24, 47), se sigue que el bau-

2. San TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* III, q. 68, a. 2.
3. Concilio de Trento, ses. VI, cap. 4; ses. XIV, cap. 4.

tismo y la Iglesia son necesarios para la salud por razón de un precepto divino. De los preceptos excusa legítimamente la ignorancia inculpable y la imposibilidad moral y física de cumplirlos. Ahora bien, Cristo constituyó además a la Iglesia en medio indispensable de la salud. Es, por tanto, también necesaria como medio para el logro del fin prescrito. Si cierto fin sólo se puede alcanzar con la ayuda de un medio determinado, entonces de nada sirve la ignorancia o la incapacidad. Uno que no sabe nadar no puede salvarse si no ve o no puede alcanzar el salvavidas que se le ha lanzado. Para el fin último sólo existen medios que son absolutamente necesarios en sí mismos por razón de su naturaleza y conexión intrínsecas. Así no se puede salvar ningún adulto que no se arrepienta personalmente. Este arrepentimiento debe ser efectivo y consciente. Y no puede entrar en el cielo nadie que antes de su muerte no esté provisto del «medio salvífico» de la gracia santificante.

Pero no es éste el caso del bautismo y de la Iglesia como medios de salud. Son tales medios no ya en virtud de su misma naturaleza, sino porque Dios los dispuso e instituyó como tales. De aquí cree poder deducir la teología que la ignorancia o incapacidad inculpable de los que están fuera de la Iglesia no puede ser una razón suficiente para que se vean privados eternamente de la salud. En determinadas condiciones se pueden lograr también los efectos de estos medios de salud, aunque no sean utilizados efectivamente, sino con la voluntad y el deseo. Todo creyente instruido conoce esta posibilidad bajo el nombre de bautismo de deseo y de contrición perfecta. Estas disposiciones del alma confieren la gracia santificante aun antes de la recepción del sacramento del bautismo o de la penitencia, si la contrición perfecta va unida al deseo de recibir estos sacramentos.

Este deseo, aplicado a la Iglesia como medio indispensable de salvación, se ofrece en dos formas. Existe explícitamente en quienes teniendo ya noticia de la Iglesia como la única verdadera y necesaria para la salud, la desean conscientemente *(votum explicitum).* Implícitamente se supone en acatólicos que o no tienen noticia de la existencia de la Iglesia católica o la consi-

deran como una comunidad religiosa de tantas. En tales personas el deseo salvífico se halla incluido en el deseo serio de procurarse y de emplear todos los medios de salud establecidos por Dios, o por lo menos de conformar seriamente su voluntad con la voluntad de Dios y de hacer profesión de ello en la vida *(votum implicitum)*. Este deseo implícito de la salud que se da en acatólicos lo valora la Iglesia como prontitud del alma para entrar en ella si llegan a conocer que existe la Iglesia católica o que ésta es por voluntad de Dios la única verdadera y salvadora.

Como mínimo de contenido consciente de la confesión de Dios necesaria para la salud, la Sagrada Escritura exige lo siguiente: «Sin la fe es imposible agradar a Dios; en efecto, es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan» (Heb 11, 6). Esta afirmación creyente y amante de la existencia de Dios y de su remuneración sobrenatural, es despertada y sostenida por la misma gracia ilustrante y santificante de Dios. Mediante la vida divina infundida en el alma pueden también no cristianos llegar a una relación salutífica, con la Iglesia y con Cristo, y pertenecer así a la comunidad de gracia que abarca a todos los hijos de Dios. A estos hombres de buena voluntad tenía presentes Pío XII cuando, en su encíclica sobre el cuerpo místico de Cristo, escribía en 1943 que tales personas, con un ansia y deseo inconsciente, se hallan ya en cierta relación con el cuerpo místico del Redentor. El Santo Oficio [4] explicó estas palabras en 1949 diciendo que tales personas se adhieren *(adhaerent)* al deseo que tiene por objeto la Iglesia. Hoy se dice también que están *agregados* a la Iglesia, a diferencia de los verdaderos miembros, que están *incorporados*. Pero no basta con un deseo que se quede dentro del alma. Los teólogos insisten en que en todos estos variados casos se concreta a través de que dichas personas están agregadas incluso visiblemente a la Iglesia visible. Esto podría consistir, según los casos, en la confesión de Dios actuada pú-

4. El Santo Oficio es la congregación cardenalicia que, bajo la presidencia del papa, debe velar por la pureza de la fe y de las costumbres.

blicamente y en una vida conforme con esta convicción religiosa y moral.

Pese a todas las tentativas de aplicar en sentido imperfecto o analógico (semejante-desemejante) a estos no católicos agregados el término «pertenencia a la Iglesia», debe destacarse claramente la diferencia fundamental entre acatólicos bautizados y no bautizados. Los bautizados están ligados con Cristo y le son semejantes en una forma ontológica mucho más íntima que por la sola contrición perfecta extrasacramental. Son cristianos, es decir, en sus almas se imprime con el bautismo una semejanza y conformidad ontológica con Cristo. Afirman confiadamente los contenidos decisivos de la fe, tal como se los comunica su respectiva confesión. En tanto viven o quieren vivir en gracia, están por medio de Cristo en relación viva con el Dios trino, están ligados con los católicos con afinidad espiritual y son para nosotros hermanos y hermanas en Cristo. Aun cuando no podamos llamarlos propiamente miembros de la Iglesia y del cuerpo místico idéntico con ella, pertenecen, sin embargo, a la comunidad de gracia y de Cristo.

La distinción que antes se hacía, según la cual los acatólicos que viven en gracia, si bien no pertenecen al cuerpo de la Iglesia, pertenecen sin embargo al alma de la misma, tenía su parte de verdad, pero después de haberse penetrado más profundamente en los múltiples grados de relaciones, ha resultado insuficiente y hoy día vale más dejarla de lado. Cuerpo y alma forman un solo cuerpo animado, al que se debe pertenecer como miembros vivos [5].

Aun cuando la Iglesia conoce tales posibilidades de salud para los acatólicos, no ignora, sin embargo, cuán difíciles e inseguros pueden ser estos caminos hacia Dios. Por ello no debemos en modo alguno subestimar la plena pertenencia a la Iglesia católica; al contrario, debemos alegrarnos con agradecimiento de poseer gracia de participar directamente en la rica abundan-

---

5. De esto tratan por extenso: T. Zapelena, S.I., *De ecclesia Christi* II, Roma ²1954, 326 s; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* III, 1, Munich ⁵1958, 313 s, 421, 826 (trad. cast.: *Teología dogmática,* Rialp, Madrid).

cia de sus bendiciones: en las doctrinas reveladas que nos guían, en la seguridad y solidez de su magisterio, en la solicitud pastoral guiada por el Espíritu Santo, en los motivos sobrenaturales de una aspiración religiosa y moral a lo largo de toda la vida, en la presencialización en la misa, del sacrificio de Cristo en la cruz, en la seguridad religiosa que ofrece la comunidad litúrgica. Daremos también expresión a nuestra gratitud apoyando todos los trabajos apostólicos y misioneros en la Iglesia, a fin de que la luz de la verdadera Iglesia de Cristo irradie su claridad sobre otros hombres haciendo que el mayor número posible de ellos vuelva a hallar el camino de la casa paterna.

HERMANN LAIS

Resumen.

La Iglesia católica se considera como la única verdadera Iglesia fundada por Dios para todos los hombres, a la que es necesario pertenecer para lograr la salud. Como Jesucristo es el único intermediario entre Dios y los hombres, así también confió totalmente a la Iglesia fundada por Él solo la continuación de su obra salvífica sobre la tierra. Cristo se designó a sí mismo como la vid que comunica vida a los sarmientos ligados con ella. El apóstol san Pablo llama a la Iglesia la esposa de Cristo o, con otra imagen, llama a Cristo cabeza y a la Iglesia su cuerpo.

A esta Iglesia pertenecen como miembros los que le prestan adhesión visible e interna mediante el bautismo válido, la verdadera fe y el encuadramiento en la comunidad, con subordinación a su potestad de jurisdicción. De esta Iglesia reciben también la salud todos los que en forma incompleta están agregados a ella, si consciente o inconscientemente la desean. Tal deseo se halla implícito en la fe en que Dios existe y usa de misericordia con los que le buscan. Debe mostrar su eficacia en el empeño serio por conformar la propia voluntad con la de Dios manifestándolo en la vida.

TESIS XXXIX

La Iglesia recibió de Jesucristo el encargo de anunciar el evangelio a todo el mundo

Durante largos siglos estuvo la Iglesia de Jesucristo circunscrita casi exclusivamente a Europa y al Próximo Oriente. La Iglesia aportó considerable contribución a la cultura occidental, pero también ella recibió en parte su forma de esta cultura. El pensar occidental dio a la doctrina eclesiástica su forma actual; la liturgia de la Iglesia fue influida por los usos europeos. Por ello preguntan hoy muchos si esta Iglesia, con su impronta occidental, tiene derecho a misionar fuera de su ámbito cultural. ¿No tienen los africanos y los asiáticos sus propias tradiciones religiosas y culturales? A estos pueblos, algunos de los cuales gozan de un elevado nivel cultural, ¿podemos exigirles que renuncien a su propia religión y adopten nuestra fe cristiana? Ante estas cuestiones, la Iglesia invoca el encargo que le dio Jesucristo de anunciar el evangelio a todos los pueblos.

Pero no faltan tampoco quienes ponen en duda que Jesucristo diera nunca el encargo de misionar al mundo. Los pasajes de la Escritura que contienen una orden general de misionar (Mt 28, 18-20; Lc 24, 46 s; Act 1, 8; cf. Mc 13, 10 y Mc 14, 9) no son — dicen — palabras de Jesús, sino que fueron formadas posteriormente por la comunidad cristiana. Esta tesis se razona en la forma siguiente:

1. Durante su vida terrestre prohibió Jesús a sus discípulos predicar entre los gentiles (cf. Mt 10, 5 s).
2. Jesús mismo restringió a Israel su propia actividad (cf.

Mt 15, 24). Las curaciones milagrosas de gentiles (la sirofenicia, Mc 7, 24 ss; el centurión, Mt 8, 5 ss; el poseso de Gerasa, Mc 5, 1 ss) no son sino excepciones que confirman la regla.

3. La actitud vacilante de los primeros apóstoles respecto a la misión de los gentiles (cf. Act 10, 34-37; 11, 1-18) sería incomprensible si hubiese dado Jesús el encargo de convertirlos.

4. En la misión a los gentiles, que se inicia más tarde, no se invoca nunca orden alguna de Jesús.

5. Finalmente, hay un reparo grave que niega incluso la posibilidad de un encargo misionero de Jesús. Se dice que Jesús contaba con el próximo advenimiento del reino (definitivo) de Dios (cf. Mt 10, 23; Mc 9, 1; 13, 30). Tal expectativa está en contradicción con una orden de misionar, cuya ejecución requería un lapso bastante largo de tiempo.

Los textos neotestamentarios de misión sólo pueden entenderse debidamente si se enfoca la resurrección de Jesús como el comienzo de una nueva época en la historia de la salud. Dios resucitó a Jesús, al que habían crucificado los judíos, y le otorgó una posición soberana a su diestra (Act 2, 32-36; Flp 2, 9-11). La esfera de dominio del *Kyrios* se extiende al mundo entero (Flp 2, 10 s). Cristo exaltado recibe del Padre la función y la misión de aportar la salud a la creación entera que por el pecado se había enajenado del Creador (Col 1, 20). Mientras que el Jesús terrestre puede decir de sí que sólo había sido enviado a Israel (Mt 15, 24), la esfera de acción del Resucitado se extiende a la creación entera y consiguientemente también a los gentiles. Según Jn 12, 32, sólo una vez exaltado (en la cruz y por la resurrección) atraerá Jesús a todos a sí (cf. 17, 1 s). El grano de trigo debe morir primero, y sólo después puede llevar mucho fruto (Jn 12, 24). Con la muerte de Jesús en cruz fueron sometidos fundamental y definitivamente, aunque no en forma visible y concluyente para todos, los poderes hostiles a Dios. Con esto alborearon los tiempos finales, el tiempo de la salud, para el que los profetas del AT habían predicho la conversión de los gentiles (Sal 96, 3-10; Is 11, 10; 45, 20.22; 51, 5; 52, 10; Miq 7, 12; Zac 8, 21). Tal conversión es un acontecer de los últimos

tiempos, y la incorporación de los gentiles a la Iglesia es sólo comienzo y anticipación de la comunidad definitiva y consumada de salud, cuyos miembros proceden de Israel y de las demás gentes (Ap 7, 1-10).

Aquí sólo podemos pronunciarnos brevemente sobre el difícil problema de la llamada «expectativa de un fin próximo». Jesús dice expresamente que no conoce «aquel» día y «aquella» hora (Mc 13, 32): el día de Yahveh, el día del juicio, pero también el día de la consumación del reino de Dios y de la realización de la salud para todos los escogidos. Basándose en estas palabras, se han de interpretar los demás asertos de Jesús que parecen referirse a una inminente venida del reino de Dios (cf. Mt 10, 23; Mc 9, 1; 13, 30). Jesús no trata de fijar un plazo de los acontecimiento finales, pues éste sólo lo conoce el Padre (Mc 13, 32). Quiere más bien advertir a sus oyentes de la apremiante gravedad de la decisión: En su obrar actual, en su posición frente a Jesús, se decide ya su puesto futuro en el mundo venidero. La cristiandad primitiva tiene puesta la mira como Jesús en el advenimiento del reino de Dios (Act 1, 6). Instruida por la historia dirigida por Dios, por la guía del Espíritu Santo y por el Resucitado mismo (Act 1, 7 s), va comprendiendo poco a poco que entre la resurrección de Jesús y su retorno, entre el alborear del reino de Dios y su consumación, se le da tiempo para anunciar en todo el mundo la buena nueva y cooperar así en la acción divina de la conversión de los gentiles. A la luz de estas observaciones — siquiera sean sucintas — sobre el significado de la resurrección de Jesús y de la «expectativa» de Jesús, resulta más inteligible la posición aparentemente contradictoria de Jesús respecto a la misión de los gentiles.

Prueba.

Durante el tiempo de su vida restringe Jesús su actividad expresamente a Israel: «No he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15, 24). Los evangelios relatan también curaciones de gentiles (Mt 8, 5-13; Mc 5, 1-20; 7, 24-

30). Pero éstas aparecen claramente como excepciones. La iniciativa parte de los gentiles (Mt 8, 5 s; Mc 7, 24-26). Jesús queda como subyugado por su fe (Mt 8, 10; Mc 7, 28 s). Cura, sí, a la hija de la mujer gentil, pero precisamente en esta circunstancia subraya su misión exclusiva a Israel (Mt 15, 24). Jesús no satisface el ruego de permanecer con él, formulado por el curado de Gerasa (Mc 5, 18 s). Jesús mismo no se dirige a los gentiles. Además de esto, prohíbe a sus discípulos dirigirse a los gentiles y samaritanos. Su misma actividad está circunscrita a Israel (Mt 10, 5 s).

Pero con estos dos dichos de Jesús (Mt 10, 5 s; 15, 24) no puede definirse su posición frente a la misión de los gentiles; en efecto, de ser así Jesús quedaría incluso más atrás que el AT, que cuenta con la conversión de los gentiles al final de los tiempos: «Volveos a mí y seréis salvos, confines todos de la tierra. Porque yo soy Dios y no hay otro» (Is 45, 22). Israel debe publicar entre los gentiles la gloria de Dios: «Celebrad su gloria entre las gentes, en todos los pueblos sus maravillas» (Sal 96, 3). Dios envía sus mensajeros entre los gentiles para llevarles la verdad (Is 42, 1.6). Entonces los gentiles acudirán de todas partes a Jerusalén (Is 2, 3; 19, 23; Zac 8, 21; 14, 10) y adorarán a Dios (Is 45, 23; Sof 3, 9).

Jesús, que reconoce como palabra de Dios los escritos del AT (cf. las pruebas por la Escritura en Mc 10, 6 ss; 12, 26 s; 12, 36), comparte con el AT la expectativa de la conversión de los gentiles al final de los tiempos: «Os digo, pues, que vendrán de oriente y del occidente y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, mientras que los hijos del reino serán arrojados a las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y crujir de dientes» (Mt 8, 10-12). Jesús halla tal fe en un gentil como no la había hallado en Israel (Mt 8, 10). Esto le da pie para proferir una promesa para los gentiles y a la vez una amenaza para los judíos: Muchos gentiles disfrutarán de los goces del futuro reino de Dios al lado de los patriarcas del pueblo escogido, mientras que los judíos, los herederos legítimos del reino, quedarán excluidos de él.

Estas palabras sobre la futura participación de los gentiles en los goces del reino de Dios, parece que están en contradicción con el hecho de limitarse Jesús a misionar a Israel. ¿Cómo se hará la conversión de los gentiles, que necesariamente ha de preceder a su entrada en el reino de Dios? Jesús anuncia ya durante su vida terrestre cómo quiere Dios salvar a los gentiles. Según el plan salvífico de Dios, su muerte tiene valor salvador para todos los hombres: ha de aprovechar a todos los hombres. Jesús da su vida como rescate por «muchos» (= la totalidad) (Mc 10, 45; cf. Mc 14, 24; Mt 26, 28). Así pues, el tiempo de su misión exclusiva a Israel termina con su muerte. Entonces comienza una nueva etapa de la historia de la salud, en la que la acción salvadora de Jesús se extiende a la humanidad entera.

La comunidad cristiana se hace cargo de que con la resurrección de Jesús y el don del Espíritu Santo han comenzado los tiempos finales (Act 2, 17). A la luz de los acontecimientos pascuales y bajo la asistencia del Espíritu Santo, se desvela a los cristianos el sentido de la Escritura. Comprenden las palabras relativas al Siervo sufriente de Yahveh como profecía de Cristo: «Díjome [Yahveh]: Poco es para mí ser tú mi siervo para restablecer las tribus de Jacob y reconducir a los salvados de hasta los confines de la tierra» (Is 49, 6; cf. 42, 6; 53, 11 s). San Pablo ve cumplida en Cristo esta predicción de la Escritura: «No enseño otra cosa sino lo que los profetas y Moisés han dicho que debía suceder: que el Mesías había de padecer, que siendo el primero en la resurrección de los muertos, había de anunciar la luz al pueblo [Israel] y a los gentiles» (Act 26, 22 s). El Resucitado se sirve de sus enviados para dispensar a judíos y gentiles la luz de la fe: en la misión de los judíos y de los gentiles se cumplen predicciones veterotestamentarias.

Pero entre judíos y gentiles se levantan todavía las barreras de la ley. Las prescripciones sobre alimentos y sobre pureza legal hacen casi imposible a los judíos rigurosamente creyentes el trato con los gentiles (cf. Gál 2, 11-14). Sólo poco a poco van comprendiendo los cristianos que al iniciarse el tiempo de la salud caducan muchas prescripciones de la ley antigua. Así los após-

toles, lentamente, y más bien bajo la presión de las circunstancias, se orientan hacia la conversión de los paganos, para lo cual tiene Pedro necesidad de un requerimiento expreso del Espíritu Santo (Act 10, 19 s 28). Solamente con san Pablo adquiere la cristiandad primitiva plena conciencia de su deber misional. Esta obligación resulta de la recta inteligencia de la predicación, muerte y resurrección de Jesús. Por esto san Mateo habla con toda razón de una orden del Resucitado, de misionar al mundo entero: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues, y hacedme discípulos entre todas las gentes, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo» (Mt 28, 18-20; cf. Lc 24, 46 s; Act 1, 7 s). Estas últimas palabras de Jesús referidas por Mt, las pronuncia el Glorificado, el poderoso Hijo de Dios (Rom 1, 4), cuya soberanía se extiende a todos los pueblos (Sal 2, 8; cf. Act 13, 33). Siendo Jesús soberano del mundo, sus discípulos han de anunciar a todos los pueblos la fe en Cristo, han de bautizarlos y ponerlos así en relación con el Dios trino. A los bautizados se les debe instruir sobre todas las exigencias morales de Jesús. Finalmente, Jesús promete a todos los predicadores del evangelio y por tanto a la Iglesia entera que estará siempre con ellos, ayudándolos y guiándolos hasta su segunda venida.

La Iglesia ha tenido siempre la convicción de este encargo de misionar al mundo. San Pablo anuncia el evangelio partiendo de Asia Menor en Grecia, en Italia y hasta España. Durante siglos enteros sufren los cristianos persecuciones sangrientas. No obstante, el evangelio se propaga irresistiblemente hasta que el Estado pagano acaba por capitular y busca incluso apoyo en la fe que antes había tratado de aniquilar. A fines del siglo V es cristiana la mayoría de la población del imperio romano. La fe cristiana comienza también a irradiar ya en las regiones adyacentes al imperio: hacia Irlanda, hacia el imperio persa, hacia Arabia, Armenia e incluso la India. Hacia el año 500 comienza a disgregarse el imperio grecorromano, en el que se había desa-

rrollado el cristianismo. Tribus bárbaras invaden el imperio romano y erigen nuevos Estados en su territorio. Sólo la mitad oriental del imperio, con su capital Constantinopla, mantiene su autonomía.

En el período entre los años 500 y 1500 sufre la Iglesia grandes pérdidas, pero al mismo tiempo gana nuevos adeptos. Pasa a poder del islam la costa norte de África y gran parte del Próximo Oriente, pero también se convierten las tribus germanas de la Europa occidental, central y septentrional, que tanto influirán en la historia ulterior, así como los eslavos en la Europa oriental. La obra misionera sufre graves quiebras a causa del cisma griego a partir de 1054. El período misionero de 1500-1800 se inicia con la Reforma, en la que se separan de la Iglesia grandes sectores de la cristiandad europea, y con el descubrimiento y colonización de nuevas partes de la tierra. La destrucción de la unidad cristiana, la división en confesiones rivales, significan desde entonces un grave menoscabo de la labor misionera. El año 1622 se crea la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, que es el centro directivo de la obra misionera. Los misioneros siguen a los descubridores. Surgen nuevos territorios de misión: en África (el Congo, Angola, Etiopía, África oriental, Madagascar), en Asia (India, Indochina, Filipinas, China) y en América (América Central, Paraguay, Brasil, América del Norte, Canadá). Hacia fines del siglo XVII se enfría el celo misionero. Causas de ello son en Europa la Ilustración, la decadencia y, en parte, hasta opresión de las órdenes misioneras y el debilitamiento de las potencias colonizadoras católicas. Como consecuencia de esto decaen grandes territorios de misión en África, Asia y América. A comienzos del siglo XIX comienza a florecer de nuevo la vida de las órdenes religiosas, se fundan nuevas órdenes misioneras y, mediante escritos acerca de las misiones, se despierta en la metrópolis el sentido de la responsabilidad para con los paganos. En todas las partes del mundo se reanuda o se continúa vigorosamente la labor misionera. El debilitamiento de Europa a consecuencia de las dos guerras mundiales, la pérdida de la fe en vastos sectores de los pueblos cristianos, la expansión del comunismo, la independencia

política y la creciente seguridad en sí mismos de los pueblos de color: todo esto crea nuevas dificultades a las misiones. Hasta aquí los misioneros habían llevado a los pueblos, juntamente con la fe cristiana, la cultura y civilización europea. Ahora los pueblos adquieren conciencia de su propia característica cultural. Si se quiere evitar que la religión de los blancos sea mal interpretada y, por tanto, repudiada, es necesario someter a rigurosa revisión la labor misionera del pasado. Los africanos y asiáticos tienen derecho a seguir siendo verdaderos africanos y asiáticos, aunque sean cristianos católicos. Así pues, no se les debe imponer nada que sea puramente europeo en la forma exterior de la Iglesia, y debe procurarse hermanar con el cristianismo la cultura de estos pueblos. Hoy día ocupan el centro de la ciencia misional las consideraciones sobre el modo de llevar a cabo esta adaptación o acomodación y de implantar la Iglesia en el terreno de las culturas indígenas.

Esta nueva situación ha modificado también la posición del misionero. Ya no se ve en él al representante de una clase blanca dominadora y de una cultura occidental superior. Esta pérdida de prestigio exterior puede, por lo pronto, dificultar su labor, pero, por otra parte, hace que salte más a la vista el servicio del misionero en su contenido esencial: Este servicio no es propaganda cultural ni apoyo del predominio blanco, sino anuncio de la buena nueva por encargo de Cristo para la salvación de los hombres. En este encargo radica la dignidad del misionero: Es enviado de Cristo y cooperador de Dios (1 Cor 3, 9). Por su medio prepara Dios a los elegidos, a los que ha llamado a la perfecta comunidad de salud en su reino. Si el misionero entiende su servicio puramente en función del encargo de Cristo, entonces considerará como coronación de su obra el pasar cuanto antes la antorcha a sacerdotes y obispos nativos. Éstos comprenden a sus hermanos mejor que el misionero extranjero; sólo gracias a su acción puede naturalizarse la Iglesia en los que antes eran territorios de misión. De los 3.000 millones de habitantes de la tierra, sólo 500 millones pertenecen a la verdadera Iglesia de Cristo. Así el encargo misionero representa una tarea inmensa para la

Iglesia y para cada creyente particular. Cada cristiano es responsable de su prójimo no creyente. Si él no puede anunciar personalmente el mensaje de salud, en todo caso el precepto misionero de Cristo le obliga a dar el testimonio de la vida cristiana, a orar y a sacrificarse por la propagación de la fe. La Iglesia no se desanima ante la magnitud del quehacer ni por las dificultades. Confía en Cristo, que la asiste y que con toda seguridad ha de establecer su reino.

GEORG ZIENER

Resumen.

La misión mundial no es propaganda de la cultura europea. La Iglesia se dedica a esta misión por el encargo que tiene recibido de Cristo. Durante su vida terrestre limitó Jesús su actividad a Israel, conforme a la voluntad de su Padre celestial. Pero con su resurrección se inicia un nuevo tiempo, el tiempo final, para el que los profetas del AT habían ya predicho la conversión de los gentiles. Cristo resucitado da a la Iglesia, como soberano del mundo, el encargo de anunciar el evangelio entre las naciones y de preparar así a los elegidos, a los que Dios ha llamado a la perfecta comunidad de salud en su reino. La Iglesia ha tenido siempre conciencia del encargo de misionar al mundo. Anunció la buena nueva primero en el ámbito del mar Mediterráneo, luego en Europa y finalmente en todas las partes del mundo. Sin embargo, la mayor parte de la humanidad no conoce todavía a Cristo. Por ello, todo cristiano, si no puede anunciar personalmente la buena nueva, está por lo menos obligado a dar el testimonio de su vida cristiana, a orar y sacrificarse por la expansión de la fe. La Iglesia no se desanima ante la magnitud y las dificultades de la empresa, antes confía en Cristo, que la asiste y que con toda seguridad ha de establecer su reino.

TESIS XL

La Iglesia peregrinante avanza hacia la consumación del reino de Dios

Esta tesis mira a la meta hacia la que camina la Iglesia. Por tanto, no ocupa el primer plano el «de dónde», el origen de la Iglesia, sino el «adónde», es decir, el término de su camino. Hay que tener presente la dinámica que su futuro comunica a la Iglesia; naturalmente, también su pasado, por cuanto apunta claramente a este futuro, o sea, en cuanto revela el carácter escatológico de la Iglesia. En efecto, lo característico de la existencia histórica de la Iglesia se cifra precisamente en esto: en la tensión entre pasado, presente y futuro en que se mantiene, es decir, entre lo «ya» presente de la acción salvífica de Cristo y lo «todavía no» alcanzado: la consumación de la redención en el último día. La Iglesia existe en el tiempo intermedio que va de la resurrección de Cristo a la resurrección de la carne. En la Iglesia está en acción la gracia victoriosa de Dios, pero al mismo tiempo ora diciendo: «Venga la gracia, pase el mundo» *(Did.* 10, 6). El enfoque correcto de la Iglesia depende, por tanto, esencialmente de la correcta concepción teológica del tiempo como elemento de la revelación [1].

---

1. Cf. H. Fries, *Die Zeit als Element der christlichen Offenbarung,* en *Interpretation der Welt* (Festschrift für Romano Guardini), ed. por H. Kuhn-H. Kahlefeld - K. Forster, Wurzburgo 1965, 701-712.

Divergencia de opiniones.

Esta necesaria tensión en la concepción de la Iglesia se desvirtúa — en perjuicio de una correcta eclesiología —, por una parte, debido al escatologismo extremista, que acentúa exageradamente la expectativa — indudablemente existente en la Iglesia primitiva — del próximo retorno de Cristo, y que sólo ve en la Iglesia una solución de fortuna surgida de la situación apurada causada por la fallida parusía. Como lema de esta tendencia puede considerarse la frase de LOISY: «Se proclamaba el reino de Dios, y vino la Iglesia.» Consecuencia de tal interpretación es la tesis según la cual la Iglesia descansa en definitiva sobre un grave error y, además, no puede servir a la segunda venida de Cristo, pues la Iglesia existente ha absorbido la espera del tiempo final.

La otra falsa interpretación que deshace la tensión existente entre el «ya» y el «todavía no», entre el presente realizado y el futuro que todavía ha de venir, reside en la manera inadmisible de anticipar en el «ahora» de la Iglesia el reino de Dios por venir, en identificar formalmente la Iglesia actual con el futuro reino de Dios.

De este modo, la Iglesia viadora usurpa el reino de Dios; la Iglesia queda a merced del presente, y hasta queda prácticamente absorbida en él sin tener ya nada que esperar: desaparece la característica tensión hacia el futuro de la soberanía de Dios. Sólo se ve en la Iglesia su posesión actual. Las imágenes dinámicas de la Iglesia quedan empañadas por las imágenes estáticas del castillo inexpugnable, de las altas murallas, de la fortaleza robusta, del tesoro guardado celosamente. Se retocan el pecado y la condición temporal de la Iglesia: se presenta triunfalmente una orgullosa posesión de verdad, de santidad e incluso, a veces, de poderío terreno.

Explicación de los conceptos.

El título del capítulo séptimo de la constitución del concilio Vaticano II sobre la Iglesia reza: «Índole escatológica de la Igle-

sia peregrinante y su unión con la Iglesia celestial.» Como contrapartida de la Iglesia peregrinante en la tierra, aparece aquí la «Iglesia celestial». Esta expresión se comprende por la historia de la formación de este capítulo, en el que se hizo la tentativa de integrar en la doctrina sobre la Iglesia los enunciados relativos a la veneración de los santos [2]. Cuando se habla de una Iglesia del cielo, de la Iglesia de los justos que han alcanzado ya su estado perfecto y definitivo (a la que se suele llamar tradicionalmente la «Iglesia triunfante»), de la Iglesia una vez acabada la carrera de su historia terrestre, se hace analógicamente, no en forma unívoca. Si hablamos de la adoración del Cordero en cuanto liturgia celestial en la santa ciudad de Jerusalén, se comprende el empleo analógico del concepto de Iglesia como «Iglesia celestial». Pero, si se quiere dar a entender hasta qué punto la parusía inaugura algo nuevo en comparación con la Iglesia que ha existido hasta este momento, entonces no es adecuado el concepto de «Iglesia», sino que se recomienda el empleo del término «soberanía de Dios» o, si se quiere, «reino de Dios». En efecto, la parusía no significa para la Iglesia una transición insensible y sin tropiezo, sino una ruptura, una resurrección. En la misma constitución sobre la Iglesia hallamos esta diferenciación conceptual: a diferencia del capítulo séptimo, en el capítulo primero, cuando se habla del estado de perfección definitiva, se prefiere el concepto «reino de Dios» y se procura que los diferentes aspectos del misterio de la Iglesia desemboquen y converjan en la mirada hacia la perfección definitiva. La Iglesia «constituye en la tierra el germen y el principio de este reino. Ella en tanto, mientras va creciendo poco a poco, anhela el reino consumado» (art. 5).

Prueba.

Un primer acceso a lo escatológico en la Iglesia se puede lograr mediante la reflexión sobre el hecho de que la Iglesia se remonta al acto creador de Dios, se debe absolutamente a este

2. Cf. O. SEMMELROTH, *Die himmlische Kirche*, en «Geist und Leben» 38 (1965) 324-341.

origen y, consiguientemente, se pone de manifiesto en este origen su estructura esencial.

El pueblo de Dios veterotestamentario se hallaba bajo el signo de la promesa. Abraham debe dejar su casa paterna y partir para una tierra extraña, únicamente con la confianza en la palabra dada por Dios y creyendo en la promesa de una numerosa descendencia. Moisés debe sacar al pueblo de la esclavitud de Egipto y guiarlo a la tierra de Canaán, que está en posesión de otros. La fe remite todos ellos a una promesa, al anuncio, por Dios, de la salvación futura.

El pueblo de Dios del Nuevo Testamento está bajo el signo del cumplimiento de la promesa en Jesucristo. La nueva alianza se entiende como cumplimiento, aunque la consumación está todavía por venir. En la fe se descubre lo que tienen de común el nuevo y el antiguo pueblo de la alianza, y en lo que el nuevo fue el heredero de esta alianza. Abraham es el «padre de todos los creyentes» (Rom 4, 11), también — y precisamente — de los que creen en Jesucristo. Si se considera la alianza de Dios con los hombres desde el punto de vista de la historia de la salvación, se reconocerá la coordinación entre el Antiguo Testamento y el Nuevo; tal consideración hará pensar expresamente en que también la Iglesia tiene el encargo de abandonar todas las seguridades intramundanas y partir hacia lo nuevo y desacostumbrado de un futuro que Dios le tiene preparado. «Que no tenemos aquí ciudad permanente, antes buscamos la futura» (Heb 13, 14); «Porque caminamos en fe, no en visión» (2 Cor 5, 7). La Iglesia, en cuanto creyente, lleva en sí la historia de Israel. Por ello se la llama con razón «comunidad de los creyentes», esencialmente orientada en sentido escatológico.

La fe veterotestamentaria tomaba cuerpo cultualmente en la celebración pascual, en la comida del Cordero pascual, «ceñidos los lomos, calzados los pies, y el báculo en la mano» (Éx 12, 11). Esta celebración implica un paso o tránsito y una partida. También la Iglesia del Nuevo Testamento vive de su pascua: del tránsito saludable de nuestra muerte en la muerte del Señor, en la marcha del hombre Jesús, de la vida terrestre a la muerte en cruz

y la resurrección. La Iglesia tiene, por tanto, su fundamento en la partida del Señor de este mundo. Por consiguiente, la Iglesia no vive únicamente de la encarnación de Cristo, y, por consiguiente, no es tampoco su continuación en una transición sin tropiezo. La teología se ha hecho cargo de que la Iglesia sólo se puede comprender en función de la situación de ausencia terrestre de Jesús. Por ello se hizo necesaria y, al mismo tiempo, se inauguró una nueva forma de su presencia: la Iglesia. Los padres de la Iglesia hablan de la Iglesia surgida del costado del Crucificado.

Pero la muerte de Cristo no puede separarse de su resurrección y exaltación a la gloria del Padre. Por esta razón deben considerarse conjuntamente la muerte y resurrección del Señor y la fundación de la Iglesia. «En la resurrección de Jesús — la gracia del Padre — triunfa la redención. Pero este triunfo implica que la salvación reside, en adelante, en Jesucristo, cuya ausencia comprobamos ahora empíricamente... El mismo Jesús vincula su partida con la venida del Espíritu y la edificación de su Iglesia. En su Iglesia — en la que habita el Espíritu —, en su cuerpo, quiere permanecer entre nosotros como fuente de todas las gracias. De esta manera, "este cuerpo", la Iglesia, viene a ser para nosotros la condición o, mejor dicho, la forma que encarna nuestro restablecido trato con Cristo y nuestra entrada en el reino de Dios. La ausencia de Jesús de la "comunión" en la comunidad humana queda de nuevo solventada gracias a la resurrección: dicha comunión se da en la Iglesia, que es su cuerpo en la tierra» [3]. El misterio pascual es sencillamente el misterio de la Iglesia. La Iglesia no sólo existe temporalmente después de pascua, sino que es realidad postpascual en cuanto ella misma lleva en su cuerpo los sufrimientos de muerte de Cristo (cf. 2 Cor 4, 10) y va caminando hacia la gloria pascual. Con ello se manifiesta y se hace reconocible su naturaleza escatológica. La Iglesia es la humanidad de Cristo a través de los tiempos, pero no precisamente como mera continuación de su encarnación, sino como

3. E. SCHILLEBEECKX, *Kirche und Menscheit*, en «Concilium» 1 (1965), página 33 s; cf. H. RAHNER, loc. cit., p. 97-139.

perduración de su pascua, como constante disposición a pasar por la cruz y la muerte a la gloria de la resurrección.

La Iglesia no solamente tiene rasgos escatológicos por su origen, sino también en sus propios dones, en la dotación que Dios le confió para este tiempo intermedio y con la que es enviada a los hombres a todo lo largo de la historia.

La misma palabra proclamada en la Iglesia muestra los elementos escatológicos contenidos en ella. La Iglesia, al anunciar la palabra proclamada por Jesús y dirigida a la Iglesia primitiva por Cristo glorificado a través de su Espíritu, tal como quedó consignada en el Nuevo Testamento, no puede silenciar el mensaje de Jesús acerca del venidero reino de Dios, como tampoco puede prescindir de la espera de la parusía, tan viva entre los primeros cristianos. El contenido mismo del mensaje recuerda constantemente a la Iglesia su dimensión escatológica. De este modo, la palabra proclamada por la Iglesia se convierte en una voz dirigida a ella misma, en una llamada cuando se siente inclinada a afincarse despreocupadamente en el tiempo presente, en un requerimiento a abandonar toda tendencia a mundanizarse. La Iglesia ha recibido la misión de decir la palabra definitiva en medio del flujo de la historia temporal, en medio de las voces y opiniones que se van sucediendo históricamente, pero no como la palabra de un grupo sociológico que considera como algo absoluto su propia opinión, sino como Palabra definitiva, propia de Dios, en Cristo, pero cuya publicación exige Él a la Iglesia. Por esta conjunción entre la Palabra definitiva de Dios y la Iglesia, que pone a disposición de esta Palabra su boca, su lenguaje, sus formas de pensar dependientes de los tiempos, que, por tanto, sirve a lo divino con algo humano, se hace también manifiesta la constante insuficiencia y precariedad de este servicio de la Palabra. Cierto que el servicio prestado por la Iglesia a la Palabra es muy adecuado para delimitar al exterior la verdad de la Palabra de Dios frente a falsificaciones (herejías) y para «definir» determinadas doctrinas; pero esto no preserva a la Iglesia de su propia insuficiencia, debido a la cual, al verter en sus moldes de pensamiento y de palabra la riqueza de la Palabra de Dios, circunscribe

y restringe la plenitud vital de la misma. Precisamente en el servicio de la Palabra (incluso en el servicio que define en forma obligatoria) experimenta la Iglesia su condición histórica, sus límites. Siendo como es limitada, no está a la altura de la infinitud de la Palabra. Por ello está dispuesta a dejarse superar un día por esta misma Palabra: «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» (Mt 24, 35).

Las consideraciones sobre la Iglesia como magnitud postpascual nos la hacen ver como algo sacramental, como «el signo sacramental del reino de Dios» [4]. Por ello se le han confiado los sacramentos, con los cuales prepara el futuro en medio del presente. «Y mientras no haya nuevos cielos y nueva tierra, en los que tenga su morada la santidad (cf. 2 Pe 3, 13), la Iglesia peregrinante, en sus sacramentos e instituciones, que pertenecen a este tiempo, lleva consigo la imagen de este mundo que pasa» [5]. Los signos visibles de los sacramentos, con su carácter perecedero, remiten a la visión que un día tendrá lugar manifiestamente, sin imágenes ni signos.

En la cuestión acerca de la escatología adquiere suma importancia la celebración eucarística [6]. Esto se expresa en forma inequívoca en la situación de la institución por Cristo: «Porque os digo que no la comeré más hasta que sea cumplida en el reino de Dios» (Lc 22, 16). También se entiende escatológicamente el «júbilo» de la comunidad de Jerusalén en la celebración de la cena, de que hablan los Hechos de los apóstoles (2, 46). La exacta tensión en el misterio de la eucaristía la muestra san Pablo cuando contempla la muerte del Señor y, a la vez, la parusía: «Cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que Él venga» (1 Cor 11, 26). Por lo que hace a la Iglesia, la eucaristía es el acontecimiento en que se actualiza su ser de Iglesia, el hecho en el que los muchos que comen del mismo pan forman entre sí un cuerpo (cf. 1 Cor 10, 17). En la celebración eucarística de los primeros cristianos, la

4. O. SEMMELROTH, loc. cit., p. 333.
5. Constitución sobre la Iglesia, cap. VII, art. 48.
6. R. SCHNACKENBURG, *Kirche und Parusie*, p. 556.

Iglesia ora por la venida del Señor pronunciando el *Maranatha*.

En el mencionado texto del concilio se dice que también la Iglesia, en sus instituciones, lleva en sí la figura de este mundo que pasa. Por consiguiente, el magisterio no es infalible en todos sus aspectos. Cuando no se trata de un acto definitorio del magisterio de la Iglesia, no podemos presuponer necesariamente la infalibilidad. Más aún: el magisterio sabe — como enseña el concilio — que, si bien reviste de palabras algo imperecedero y ofrece en signos perecederos una salud que no ha de tener ya fin, sin embargo, él mismo pertenece a este siglo y representa el necesario orden de los miembros durante la peregrinación. La pertenencia a un tiempo intermedio y lo provisional del ministerio se puede reconocer aún sin recurrir a un escatologismo extremista y a una expectativa de una inminente parusía. Todo ministerio en la Iglesia tiene su puesto legítimo precisamente en el interín, querido por Dios, entre la pascua y la parusía.

Pablo entiende su acción con los dones del Espíritu y con el ministerio apostólico, como preparación para el día de Cristo. Es posible que su convicción personal de la proximidad de la segunda venida del Señor diera nuevas alas a su ardor apostólico; en todo caso, su acción es movida por el ideal de preparar a su comunidad para la parusía. Por esto ruega «que seáis puros e irreprensibles para el día de Cristo» (Flp 1, 10). El ministro tiene gran responsabilidad ante el Señor que ha de venir (cf. Sant 3, 1).

Los rasgos escatológicos de la Iglesia se han de reflejar en la vida de los cristianos en una piedad eclesial orientada escatológicamente, con muy específicas «virtudes» y formas de vida.

Al tiempo de la Iglesia responde la fe (no la visión). Esta fe lleva la impronta de la esperanza, que tiene por objeto la salud escatológica, todavía por realizar plenamente. No deja que la Iglesia desespere por causa de los pecados de sus miembros, ni los cristianos por causa de los pecados de la Iglesia (cf. 2 Cor 4, 16-18). De este modo, el cristiano puede mantenerse firme en medio de las persecuciones y de las amenazas, porque — no obstante su conocimiento de los escándalos en la propia Iglesia — se da cuenta de que su firmeza y constancia es perseverancia

«hasta el fin» (Mt 10, 28), de que la gloria y la exención de toda mancha sólo se manifestará en la salvación que ha de tener lugar al fin. En ésta su peregrinación puede reconocer la peregrinación de su Iglesia, la subida al Calvario de su Señor.

Precisamente en los caminos humanos del pecado y del peligro y de los ataques del maligno están llamados a la vigilancia la Iglesia y cada uno de sus miembros. Esta vigilancia ha de ayudar a resistir al maligno y a impedir que el cristiano huya de la cruz refugiándose en ideologías de este mundo. Más bien debe la Iglesia estar en guardia contando con la venida del Señor «como un ladrón de noche» (1 Tes 5, 2). La vigilancia toma esencialmente la forma de espera, espera de la venida del Señor, que puede producirse en cualquier momento.

En esto radica el significado eclesiológico y escatológico de una vida según los consejos evangélicos. En este contexto recuerda el concilio que el pueblo de Dios no tiene aquí ciudadanía permanente, sino que busca la futura; el estado religioso — bien entendido — «da un testimonio de la vida nueva y eterna conseguida por la redención de Cristo y preanuncia la resurrección futura y la gloria del reino celestial» [7].

Esto mismo capacitará también para comprender la ampliación de la realidad de la comunidad santa más allá de la Iglesia peregrinante hasta la comunidad de aquellos que han llegado al término de su camino y gozan de la indefectible proximidad de Dios. *Communicantes et memoriam venerantes:* así se nos señala una y otra vez esta comunidad de los santos y se nos llama a avanzar más y más por el camino de nuestra peregrinación.

Hasta aquí hemos expuesto lo escatológico en función del origen de la Iglesia y de los dones que acarrea a través de los tiempos. Ahora vamos a considerar nuestra tesis en razón del fin. Lo escatológico en la Iglesia se ha de derivar de sus *eskhata,* es decir, de sus fines últimos. Este enfoque confirmará a la vez lo dicho hasta aquí y reforzará su apremio existencial.

Para la Iglesia, que se halla rodeada de las acechanzas del

7. Constitución sobre la Iglesia, cap. VI, art. 44.

maligno y se ve gravada en sus propias filas por el pecado, la venida de Cristo significa en primer lugar un juicio (cf. 1 Pe 4, 17). Esto quiere decir no sólo que la lucha con el Anticristo y con la esfera de influencia del maligno — a lo que san Juan llama «mundo» —, que no cesa durante el tiempo de la Iglesia, terminará un día y se decidirá en favor de Cristo y de los suyos, sino que el juicio se extiende también hasta la comunidad de la Iglesia y separa en su campo la cizaña del trigo, y en su red los peces malos de los buenos. Todos los miembros, los simples fieles y los ministros serán examinados conforme al amor misericordioso, al amor del prójimo, en el que se ve amado el Señor mismo. En este período terrestre se dejan oír una y otra vez críticas superficiales e incomprensivas de la Iglesia, aunque también otras justificadas y necesarias [8]. Pero aun la crítica más objetiva e imparcial, aun la ejercida por santos y por profetas constantemente enviados a la Iglesia, adolece de una última incompetencia. La crítica de la Iglesia es, en primer lugar y en el fondo, autocrítica: el crítico no puede excluirse a sí mismo. Por esto la verdadera y propia crítica de la Iglesia está reservada a su Fundador y Señor, cuando venga en calidad de Juez, que juzgará también a su Iglesia. Su crítica significa para la Iglesia separación y discriminación, es decir, descarte de todo lo que en definitiva no es cristiano o que sólo es algo condicionado por los tiempos, y juicio que decida sobre la «entrada» en el reino de Dios.

La Iglesia peregrinante sabe que es *ecclesia semper reformanda,* una Iglesia que tiene constante necesidad de reforma. «Cristo llama a la Iglesia peregrinante hacia una perenne reforma de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad» [9]. Las numerosas reformas logradas o malogradas, las interiores a la Iglesia y las que han roto su unidad, hallan su meta en la acción del divino Juez. Si todas las buenas reformas en la Iglesia estaban orientadas, conforme a su origen, a la fundación del Señor, esta última reforma significa

---

8. Cf. H. FRIES, *Aergernis und Widerspruch, Christentum und Kirche im Spiegel gegenwärtiger Kritik,* Wurzburgo 1965.
9. Concilio Vaticano II, decreto sobre el ecumenismo, cap. II, art. 6.

su plena armonía con el reino de Dios, cuyos fundamentos se habían echado con la predicación de Cristo y cuyo órgano había de ser la Iglesia en el mundo. En definitiva, será una reforma que conduzca a la acción soberana de la transformación de la Iglesia, al señorío real de Dios.

Ahora aparece claro el verdadero sentido del *extra ecclesiam nulla salus,* al reunirse también todos aquellos que fueron, sí, salvados por la Iglesia, pero que, sin embargo, no podían contarse empíricamente como pertenecientes a la Iglesia visible. La parusía, el comienzo de la vida en común con el Señor cara a cara, es el fin de todas las escisiones y de todos los exclusivismos, cesando toda situación de diáspora, habiendo llegado la Iglesia al término de su peregrinación, al reino verdaderamente «católico» de Dios.

«Mas el carácter escatológico de la Iglesia sólo se manifestará en su plenitud cuando se conciba a la Iglesia como Iglesia del amor.» El supremo don de gracia que posee la Iglesia, su *teleion* (1 Cor 13, 10), es el amor. La Iglesia vive del amor con que Dios amó tanto al mundo, que le dio su unigénito Hijo (cf. Jn 3, 16), del amor con que Cristo en su pasión amó «a los suyos hasta el fin» (Jn 13, 1), del amor que se derrama en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos es dado (Rom 5, 5). Este amor dura más allá de la muerte y del juicio y viene a ser la naturaleza de la Iglesia en el término, que es también su fin y meta: el señorío real de Dios.

HEINRICH FRIES - JOHANN FINSTER HOLZL

BIBLIOGRAFÍA

A.M. HENRY y un grupo de teólogos, *Iniciación teológica,* 3 vols., Biblioteca Herder: I. *Las fuentes de la teología. Dios y la creación;* II. *Teología moral;* III. *La economía de la redención,* Herder, Barcelona [2]1962, [2]1962 y [2]1964.

H. HAAG, A. VAN DEN BORN, S. DE AUSEJO, *Diccionario de la Biblia,* Herder, Barcelona [2]1966 (reimpresión).

J.B. BAUER, *Diccionario de teología bíblica,* Herder, Barcelona 1967.

J. HÖFER y K. RAHNER, *Lexikon für Theologie und Kirche,* 10 tomos, Verlag Herder, Friburgo de Brisgovia [2]1958-1965.

PARTE PRIMERA

J.M. BOCHEŃSKI, *Introducción al pensamiento filosófico,* Pequeña Biblioteca Herder, Herder, Barcelona [2]1965.

J.B. LOTZ - J. DE VRIES, *El mundo del hombre. Bosquejo de una filosofía cristiana,* Madrid 1954.

W. BRUGGER, *Diccionario de filosofía,* Biblioteca Herder, Barcelona [4]1965.

J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía,* con un apéndice de *Síntesis de la filosofía española,* por L. MARTÍNEZ GÓMEZ, 2 vols., Biblioteca Herder, Barcelona [2]1965-1967.

J. CARRERAS ARTAU, *Elementos de filosofía aristotélico-escolástica,* I. *Lógica, Psicología y ética;* II. *Teoría del conocimiento y ontología;* III. *Historia de la filosofía;* 3 vols., Alma Mater, Barcelona 1944.

H. LECLÈRE, *Introduction générale et logique,* «Cours de philosophie thomiste», Beauchesne et Fils, París (trad. castellana en preparación).

R. VERNEAUX, *Epistemología general* o *Crítica del conocimiento,* «Curso de filosofía tomista», Herder, Barcelona 1967.

P.B. GRENET, *Ontología,* «Curso de filosofía tomista», Herder, Barcelona 1965.

CH. D'ARMAGNAC, *Philosophie de la nature ou Cosmologie,* «Cours de philosophie thomiste», Beauchesne et Fils, París (versión castellana en preparación).

R. VERNEAUX, *Filosofía del hombre (Psicología),* «Curso de filosofía tomista», Herder, Barcelona 1967.

M. GRISON, *Théologie naturelle ou Théodicée,* «Cours de philosophie thomiste», Beauchesne et Fils, París (versión castellana en preparación).

R. SIMON, *Morale,* «Cours de philosophie thomiste», Beauchesne et Fils, París (versión castellana en preparación).

C. TRESMONTANT, *Les idées maîtresses de la metaphysique chrétienne,* París 1962.

R. GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre,* Guadarrama, Madrid 1963.

L. BOUYER, *Introducción a la vida espiritual. Manual de teología ascética y mística,* Biblioteca Herder, Barcelona 1964.

K. RAHNER, *Escritos de teología,* 5 vols., Taurus, Madrid 1961-1965.

K. RAHNER, *Espíritu en el mundo,* Biblioteca Herder, Barcelona 1963.

K. RAHNER, *Oyentes de la palabra,* Biblioteca Herder, Barcelona 1967.

R. JOLIVET, *Le Dieu des philosophes et des savants,* París 1956 (hay traducción castellana, ed. Casal i Vall, Andorra 1958).

A. BRUNNER, *La religión. Encuesta filosófica sobre bases históricas,* Biblioteca Herder, Barcelona 1963.

J. TODOLÍ, *Filosofía de la religión,* Gredos, Madrid 1955.

J. MARITAIN, *La Philosophie de la nature,* Téqui, París 1935.

B. HÄRING, *Fuerza y flaqueza de la religión,* Herder, Barcelona ²1964.

M.F. SCIACCA, *El problema de Dios y de la religión en la filosofía actual,* Miracle, Barcelona 1948.

J. DANIÉLOU, *Dios y nosotros,* Taurus, Madrid ²1965.

H. ROTH, *Ésta es mi fe,* Herder, Barcelona 1961.

Tesis 1

F.J.J. BUYTENDIJK, *Mensch und Tier,* Hamburgo 1958.

A. PORTMANN, *Zoologie und das neue Bild des Menschen,* Hamburgo ²1958.

D. KATZ, *Animales y hombres. Estudios de psicología comparada,* Espasa Calpe, Madrid 1961.

J. VON UEXKÜLL, *Ideas para una concepción biológica del mundo,* Espasa Calpe, Madrid 1958.

Tesis 2 y 3

A. Brunner, *Conocer y creer,* Razón y Fe, Madrid 1954.

É. Gilson, *El ser y la esencia,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1951.

R. Guardini, *Libertad, gracia y destino,* Dinor, San Sebastián [2]1960.

R. Zavalloni, *La libertad personal según la psicología de la conducta humana,* Razón y Fe, Madrid 1959.

Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica,* I, q. 82 y 83 *(La voluntad y el libre albedrío)* y I 2, q. 6, 10 y 13 *(Lo voluntario y lo involuntario, los modos de la actividad voluntaria y la elección).* Tomos III 2 y IV, ed. BAC 177 y 126, Madrid 1960 y 1954.

Tesis 4

A. Willwoll, *Alma y espíritu,* Razón y Fe, Madrid [2]1953.

K. Sausgruber, *El átomo y el alma,* Herder, Barcelona 1959.

E. Boganelli, *Cuerpo y espíritu,* Atenas, Madrid 1953.

Tesis 5

San Agustín, *Soliloquios, Sobre la inmortalidad del alma* y *Sobre la vida feliz,* tomo I, ed. BAC 10, Madrid [3]1957.

San Agustín, *Del libre albedrío,* tomo III, ed. BAC 21, Madrid 1951.

Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica* (ver la referencia en tesis 2 y 3).

E. Przywara, *San Agustín,* 1950.

W. Brugger, *De anima humana,* Pullach (Munich) 1958.

L. Rey Altuna, *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos,* Gredos, Madrid 1959.

Tesis 6

A.F. Utz, *Ética social* I, *Principios de la doctrina social,* Biblioteca Herder, Barcelona [2]1964.

J. Fellermeier, *Compendio de sociología católica,* Herder, Barcelona 1960.

P. Stevens, *Moral social,* Fax, Madrid 1955.

W. Schöllgen, *Problemas morales de nuestro tiempo,* Biblioteca Herder, Barcelona 1962.

W. Schöllgen, *Ética concreta,* Biblioteca Herder, Barcelona 1964.

Tesis 7

J. Bernhart, *El sentido de la historia,* Pegaso, Madrid 1950.

H.U. von Balthasar, *Teología de la historia,* Guadarrama, Madrid 1959.

Th. Haecker, *El cristiano y la historia,* Rialp, Madrid 1954.

J. Daniélou, *El misterio de la historia,* Dinor, San Sebastián 1957.

K. Löwith, *El sentido de la historia,* Aguilar, Madrid 1956.

E. Colomer, *Hombre e historia,* Pequeña Biblioteca Herder, Barcelona 1965.

Tesis 8

A. Brunner, *La religión. Encuesta filosófica sobre bases históricas,* Biblioteca Herder, Barcelona 1963.
F. König, *Cristo y las religiones de la tierra,* 3 vols., BAC, Madrid 1960.
F. König, *Diccionario de las religiones,* Biblioteca Herder, Barcelona 1964.
Mircéa Éliade, *Tratado de historia de las religiones,* Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1954.
C. Fabro, *El problema de Dios,* Pequeña Biblioteca Herder, Barcelona 1963.
G. Graneris, *Teología católica y ciencia de las religiones,* Pequeña Biblioteca Herder, Barcelona 1961.
T. Ohm, *Musulmanes y católicos,* Pequeña Biblioteca Herder, Barcelona 1965.
Chr. Dawson, *La dinámica de la historia universal,* Rialp, Madrid 1961.
W.F. Albright, *De la edad de piedra al cristianismo,* Sal Terrae, Santander 1959.
Chr. Dawson, *Religión and Culture,* Sheed and Ward, Londres [2]1949.

Tesis 9

G. Söhngen, *Propedéutica filosófica de la teología,* Herder, Barcelona 1963.
H. Lais, *Problemas actuales de la apologética,* Herder, Barcelona 1958.
M. Rast, *Dios (Demostración de),* en W. Brugger, *Diccionario de filosofía,* Herder, Barcelona [4]1965, p. 150-151.
J. de Vries, *Dios (Prueba de),* en W. Brugger, *Diccionario de filosofía,* Herder, Barcelona [4]1965, p. 153-156.
J. Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos,* Taurus, Madrid 1963.
É. Gilson, *Dios y la filosofía,* Emecé, Buenos Aires 1945.
A.D. Sertillanges, *Fuentes de la creencia en Dios,* E.L.E., Barcelona 1943.

Tesis 10

H. de Lubac, Y. Congar, J. Huby y otros, *Dios, el hombre y el cosmos,* Guadarrama, Madrid 1959.
J. Daniélou, *Dios y nosotros,* Taurus, Madrid 1956.
F.M. Sciacca, *Dios y la religión en la filosofía actual,* Miracle, Barcelona 1957.
J. Todolí, *Filosofía de la religión,* Gredos, Madrid 1954.
X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios,* Editora Nacional, Madrid [4]1959.
A. Perego, *La creación,* E.L.E., Barcelona 1961.
E. Dennert, *Die Natur, das Wunder Gottes,* Bonn [5]1950.
J.M. Riaza, *El comienzo del mundo,* BAC, Madrid 1960.
J. O'Brien, *Rutas hacia Roma,* Razón y Fe, Madrid 1963.

Tesis 11

R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dios, la existencia de Dios, Solución tomista de las antinomias agnósticas,* Emecé, Buenos Aires 1950.

R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dios, la naturaleza de Dios,* Emecé, Buenos Aires 1950.

A. GRÉGOIRE, *Immanence et trascendance. Questions de théodicée,* Bruselas 1939.

J.B. LOTZ, J. DE VRIES, *El mundo del hombre,* 1954.

J. MARITAIN, *La Philosophie de la nature,* Téqui, París 1935.

Tesis 12

P.C. LANDUCCI, *¿Existe Dios?,* Atenas, Madrid 1953.

L. DEFEVER, *La preuve réelle de Dieu,* París 1953.

A. GRÉGOIRE, *Immanence et trascendance. Questions de théodicée,* Bruselas 1939.

B.J.F. LONERGAN, *Insight. A study of Human Understanding,* Londres ^{2}1958.

Tesis 13

G. RICCIOTTI, *Dio nella ricerca umana,* Roma ^{2}1952.

H. PAISSAC, *Dios existe,* en *Iniciación teológica,* tomo I, p. 327-410, o.c. al principio de la presente bibliografía.

Tesis 14

A.D. SERTILLANGES, *El problema del mal,* Epesa, Madrid 1952.

B.J.F. LONERGAN, *Insight. A study of Human Understanding,* Londres ^{2}1958, especialmente p. 657-703.

FR. PETIT, *El mal en el mundo,* en *Iniciación teológica,* tomo I, p. 473-88, o.c. al principio de la presente bibliografía.

P. SIWEK, *Le problème du mal,* Desclée de Brouwer, Río de Janeiro 1942.

T. DEMANT, *Le mal et Dieu,* Aubier, París 1943.

Tesis 15

H. URS VON BALTHASAR, *El problema de Dios en el hombre actual,* Guadarrama, Madrid 1960.

J.M. DEL BARRIO, *Las fronteras de la filosofía y de la física,* Sal Terrae, Santander: I. *El átomo,* 1945; II. *La molécula,* 1949; III. *El universo,* 1953.

J. RIAZA, *Ciencia moderna y filosofía,* BAC, Madrid 1953.

H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo,* Epesa, Madrid 1949.

J. LACROIX, *El ateísmo moderno,* Pequeña Biblioteca Herder, Barcelona 1964.

TOFFANIN, SCIACCA y JOLIVET, *Humanismo y mundo moderno,* Augustinus, Madrid 1960.

Tesis 16 y 17

B. RIGAUX - P. GRELOT, *Revelación,* en X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica,* Biblioteca Herder, Barcelona 1966 (reimpresión).

CH. LARCHER, *La revelación de Dios,* en *Iniciación teológica,* tomo I, p. 311-326, o.c. al principio de la presente bibliografía.

R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La vida eterna y la profundidad del alma,* Rialp, Madrid 1952.

R. GUARDINI, *Religión y revelación,* I, 2 vols., Guadarrama, Madrid 1961.

H. FRIES, *Creer y saber, Vías para una solución del problema,* Guadarrama, Madrid 1963.

PARTE SEGUNDA

C. CHARLIER, *La lectura cristiana de la Biblia,* E.L.E., Barcelona ³1965.

G. AUZOU, *La palabra de Dios. Introducción en la Sagrada Escritura,* Fax, Madrid 1964.

A. ROBERT - A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia,* 2 vols., Biblioteca Herder, Barcelona 1965.

A. DEISSLER, *El Antiguo Testamento y la moderna exégesis católica,* Herder, Barcelona 1966.

A. BRUNOT, *El genio literario de San Pablo,* Taurus, Madrid 1959.

B. ORCHARD y otros, *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura,* 4 vols., Biblioteca Herder, Barcelona 1956 y siguientes.

M.J. LAGRANGE, *El evangelio de nuestro Señor Jesucristo,* E.L.E., Barcelona 1942.

J. RICCIOTTI, *Vida de Jesucristo,* Miracle, Barcelona ⁵1954.

F.M. WILLAM, *La vida de Jesús en el pueblo y país de Israel,* Madrid ³1953.

F.M. BRAUN, *Où en est le problème de Jésus?,* Tournai-París 1947.

L. DE GRANDMAISON, *Jesucristo: su persona, su mensaje, sus pruebas,* Barcelona ²1941.

Tesis 18

E. CAVAIGNAC - P. GRELOT, *El marco histórico de la Biblia,* en A. ROBERT - A. FEUILLET, o.c. en la Parte segunda, tomo I, p. 218-270.

A. DEISSLER, o.c. en la Parte segunda.

G. VERMÈS, *Les manuscrits du désert de Juda,* Desclée, París ⁴1954.

A. GONZÁLEZ LAMADRID, *Los descubrimientos de Qumrán,* Madrid 1956.

J. DANIÉLOU, *Los manuscritos del mar Muerto y los orígenes del cristianismo,* Razón y Fe, Madrid 1961.

H. HAAG, A. VAN DEN BORN, S. DE AUSEJO, *Diccionario de la Biblia,* citado al principio; artículo *Excavaciones en Palestina,* apéndice I, col. 2087 ss.

J. DE FRAINE, *Atlas histórico y cultural de la Biblia,* Taurus, Madrid 1963.

Tesis 19

X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica,* Biblioteca Herder, Barcelona 1966 (reimpresión).

J.B. BAUER, *Diccionario de teología bíblica,* obra citada al principio.

H. DUESBERG, *Valores cristianos del Antiguo Testamento,* Epesa, Madrid 1961.

A. GELIN, *Las ideas fundamentales del Antiguo Testamento,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1958.

CL. TRESMONTANT, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo,* Taurus, Madrid 1962.

Tesis 20

A. WIKENHAUSER, *Introducción al Nuevo Testamento,* Biblioteca Herder, Barcelona [2]1966.

A. ROBERT - A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia,* Biblioteca Herder, Barcelona 1966, tomo II, *Nuevo Testamento.*

M.J. LAGRANGE, *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament,* Gabalda, París 1933.

J.M. BARTON, *La crítica textual del Nuevo Testamento,* en *Verbum Dei,* tomo III, p. 581 ss., o.c. al principio.

Tesis 21 y 22

L. DE GRANDMAISON, o.c. en la Parte segunda.

X. LÉON-DUFOUR, *Los evangelios sinópticos,* en *Introducción a la Biblia,* II, o.c. en Parte segunda.

A. BEA, *Historicidad de los evangelios sinópticos,* Razón y Fe, Madrid 1964.

J. SCHMID, *El evangelio según San Mateo, El evangelio según San Marcos, El evangelio según San Lucas,* comentario de Ratisbona, Biblioteca Herder, 3 vols., Barcelona 1967.

A. FEUILLET, *El reinado de Dios y la persona de Jesús, según los evangelios sinópticos,* en *Introducción a la Biblia,* II, p. 689 ss., o.c. en Parte segunda.

H. SCHÜRMANN, *Padre nuestro. El mensaje cristiano del reino de Dios,* Fax, Madrid 1961.

Tesis 23

K. ADAM, *Jesucristo,* Herder, Barcelona [4]1964.

R. GUARDINI, *La realidad humana del Señor,* Guadarrama, Madrid 1960.

L. GRANDMAISON, o.c. en Parte segunda.

Tesis 24

K. ADAM, *Cristo, nuestro hermano,* Herder, Barcelona [6]1966.

J. DANIÉLOU, *En torno al misterio de Cristo,* Juventud, Barcelona 1961.

Tesis 25

M. SCHMAUS, *Teología dogmática,* 8 vols., II. *Dios creador,* Rialp, Madrid [2]1961.

K. ADAM, *El Cristo de nuestra fe,* Biblioteca Herder, Barcelona [2]1962.

F.X. DURRWELL, *La resurrección de Jesús, misterio de salvación,* Biblioteca Herder, Barcelona [3]1967.

Tesis 26

K. ADAM, *Jesucristo,* Herder, Barcelona [4]1964.

J. HOLZNER, *San Pablo,* Herder, Barcelona [7]1964.

G. RICCIOTTI, *Los Hechos de los apóstoles,* Traducción y comentarios, Miracle, Barcelona 1957.

Tesis 27

A. BRUNNER, *Conocer y creer,* Razón y Fe, Madrid 1954.

H. ZIMMERMANN, *Fe,* en J.B. BAUER, *Diccionario de teología bíblica,* Biblioteca Herder, Barcelona 1967.

J. DUPLACY, *Fe,* en X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica,* Biblioteca Herder, Barcelona 1966.

R. AUBERT, *El acto de fe,* Pequeña Biblioteca Herder, Barcelona 1965.

Tesis 28

H. ZIMMERMANN, *Fe;* J.B. BAUER, *Esperanza;* V. WARNACH, *Amor;* en *Diccionario de teología bíblica,* Biblioteca Herder, Barcelona 1966.

J. DUPLACY, *Fe;* el mismo, *Esperanza;* C. WIÉNER, *Amor,* en X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica,* Biblioteca Herder, Barcelona 1966.

H. NEWMAN, *El asentimiento religioso,* Biblioteca Herder, Barcelona 1960.

HENRY y otros, *Iniciación teológica,* II, Barcelona [2]1962, cap. «Virtudes teologales», p. 369 ss.

Tesis 29

K. ADAM, *La esencia del catolicismo,* E.L.E., Barcelona 1950.

A. DEMPF, *Filosofía cristiana,* Fax, Madrid 1956.

R. GUARDINI, *El ocaso de la edad moderna,* Guadarrama, Madrid 1958.

J. MARITAIN, *Humanisme intégral,* París 1936.

A.H. ARMSTRONG - R. MARKUS, *Fe cristiana y filosofía griega,* Pequeña Biblioteca Herder, Barcelona 1964.

CHR. DAWSON, *La dinámica de la historia europea,* Rialp, Madrid 1961.

H. RAHNER, *La libertad de la Iglesia en Occidente,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1951.

Tesis 30

K. BAUS, *De la Iglesia primitiva a los comienzos de la gran Iglesia,* en H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia,* I, Biblioteca Herder, Barcelona 1966, especialmente p. 109-319.

K.H. SCHELKLE, *Discípulos y apóstoles,* Pequeña Biblioteca Herder, Barcelona 1965.
E.M. KREDEL, *Discípulos,* en J.B. BAUER, *Diccionario de teología bíblica,* Biblioteca Herder, Barcelona 1966.
V. WARNACH, *Iglesia,* en J.B. BAUER, *Diccionario de teología bíblica,* Biblioteca Herder, Barcelona 1966.
H. SCHUMACHER, *El vigor de la Iglesia primitiva,* Herder, Barcelona 1957.
J. LEBRETON, *La vida cristiana en el primer siglo de la Iglesia,* Labor, Barcelona 1955.
J. DANIÉLOU, *Los manuscritos del mar Muerto y los orígenes del cristianismo,* Razón y Fe, Madrid 1961.

Tesis 31

K. RAHNER - S. RATZINGER, *Episcopado y primado,* Quaestiones disputatae, Herder, Barcelona 1965.
O. KARRER, *Sucesión apostólica y primado,* Pequeña Biblioteca Herder, Barcelona 1963.
O. HOPHAN, *Los apóstoles,* E.L.E., Barcelona 1957.
A. BRIVA, *Colegio episcopal e Iglesia particular,* Seminario Conciliar, Barcelona 1959.
A. BRIVA, *El tiempo de la Iglesia en la teología de Cullmann,* Seminario Conciliar, Barcelona 1961.
E.M. KREDEL, *Apóstol,* en J.B. BAUER, *Diccionario de teología bíblica,* Biblioteca Herder, Barcelona 1966.

Tesis 32

A. DE BOVIS, *La Iglesia y su misterio,* Casal i Vall, Andorra 1962.
L. CERFAUX, *La Iglesia en San Pablo,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1959.
Y.M.J. CONGAR, *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia,* Estela, Barcelona 1961.
F. HOLBÖCK - TH. SARTORY, *El misterio de la Iglesia. Fundamentos para una eclesiología,* Biblioteca Herder, 2 vols., Barcelona 1966.

Tesis 33

B.M. XIBERTA, *La tradición y su problemática actual,* Pequeña Biblioteca Herder, Barcelona 1964.
L. ALONSO SCHÖKEL, *La palabra inspirada,* Biblioteca Herder, Barcelona 1966.
H. FRIES, *La Iglesia, depositaria y transmisora de la revelación,* en F. HOLBÖCK - TH. SARTORY, *El misterio de la Iglesia,* 2 vols., Biblioteca Herder, Barcelona 1966, I, p. 31 ss.
E. GALBIATI, *Teología de la inspiración. Problemas del Génesis,* Pequeña Biblioteca Herder, Barcelona 1961.

J. PIEPER, *Sobre el concepto de tradición*, «Orbis Catholicus», I, 4-5, p. 97-128, Herder, Barcelona 1958.

Tesis 34

K. RAHNER, *Escritos de teología*, II. *La Iglesia y el hombre*, Taurus, Madrid 1961.
K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia*, Quaestiones disputatae, Herder, Barcelona 1963.
K. THIEME, *El misterio de la Iglesia en la visión del pueblo de la antigua alianza*, en F. HOLBÖCK - TH. SARTORY, *El misterio de la Iglesia*, 2 vols., Biblioteca Herder, Barcelona 1966, I, p. 77 ss.
R. GUARDINI, *Sentido de la Iglesia*, Dinor, San Sebastián 1960.
O. SEMMELROTH, *Yo creo en la Iglesia*, Guadarrama, Madrid 1962.
J. RATZINGER, *La fraternidad cristiana*, Taurus, Madrid 1962.

Tesis 35

G. SÖHNGEN, *Ley y evangelio*, Herder, Barcelona 1966.
E. MURA, *La doctrina del cuerpo místico*, Pequeña Biblioteca Herder, Barcelona 1961.
E. MURA, *La humanidad vivificante de Cristo*, Herder, Barcelona 1957.
E. SAURAS, *El cuerpo místico de Cristo*, BAC, Madrid ^{2}1956.
K. RAHNER, *Peligros en el catolicismo actual*, Cristiandad, Madrid 1964.
B. HÄRING, *Cristiano en un mundo nuevo*, Herder, Barcelona ^{2}1965.

Tesis 37

K. ADAM, *La esencia del catolicismo*, E.L.E., Barcelona 1950.
H. DE LUBAC, *Catolicismo*, Estela, Barcelona 1964.
F. HOLBÖCK - TH. SARTORY, o.c. en tesis 32.

Tesis 38

H. LAIS, *Pertenencia a la Iglesia y posibilidades de salvación de los que no son miembros de ella*, en *Problemas actuales de apologética*, Herder, Barcelona 1958.
P.A. LIEGÉ, *El misterio de la Iglesia*, en HENRY y otros, *Iniciación teológica*, II, Barcelona ^{2}1964, p. 257 ss.
M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, III. *Dios redentor*, Rialp, Madrid ^{2}1962.
K. RAHNER, *La pertenencia a la Iglesia, según la doctrina de la encíclica de Pío XII «Mystici Corporis Christi»*, en *Escritos de teología*, tomo II, Taurus, Madrid 1962.
E. MURA, o.c. en tesis 35.
H. KÜNG, *¿No hay salvación fuera de la Iglesia?*, en *Para que el mundo crea*, Herder, Barcelona 1965, p. 81 ss.

Tesis 39

A.M. HENRY, *Teología de la misión,* Herder, Barcelona 1961.

A. PERBAL, *La teología misional,* Pequeña Biblioteca Herder, Barcelona 1961.

A. RÉTIF, *Introducción a la doctrina misional pontificia,* Estela, Barcelona 1959.

Tesis 40

K. THIEME, *El misterio de la Iglesia en la visión cristiana del pueblo de la antigua alianza,* en F. HOLBÖCK - TH. SARTORY, *El misterio de la Iglesia* I, Herder, Barcelona 1966, p. 77-139.

R. SCHMACKENBURG, *Esencia y misterio de la Iglesia según el Nuevo Testamento,* ibid., p. 141-281.

P.A. LIÉGÉ, *El misterio de la Iglesia,* en *Iniciación teológica* III, Herder, Barcelona [2]1964, p. 253-331.

M. SCHMAUS, *El problema escatológico,* Herder, Barcelona 1964.

ÍNDICES

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE DE MATERIAS